سلسلة الوعى الحضاري (١٢)

أ.د/ نادية محمود مصطفى

أستاذ العلاقات الدولية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية

قراءات في فكر أعلام الأمة

تقديم أ.د سيف الدين عبد الفتاح





لقد بينت مراجعات علم العلاقات الدولية خلال العقود الثلاثة الأخيرة، وخاصة منذ نهاية الحرب الباردة، تجدد الاهتمام بالقيم والأخلاق ونقد إفراط الوضعية العلمانية والمركزية الغربية الحضارية في إنتاج العلم؛ ومن ثم صعدت في مواقع مختلفة اتجاهاتٌ باحثةٌ في تأثير الأفكار والرؤى والمعتقدات على العلاقات الدولية، وهي اتجاهات تدعو لاستدعاء الفكر والفلسفة من جديد لمجال الدراسات الدولية؛ وتدعو بالتالي إلى تعددية حضارية في التنظير الدولي.

ويعد هذا الكتاب إبراز للاسهام التراكمي لمجموعة من أعلام الأمة سواء في مجال التأصيل الفقهي والفكري أو في مجال المنهاجية والتنظير، أو في مجال تشخيص حالة الأمة والتفكير الاستراتيجي في التحديات وفي عمليات التغيير والنهوض، كل ذلك في إطار التفاعل مع معطيات البيئة المحلية والإقليمية والعالمية السائدة.

تصميم الغلاف أحمد الخولي ٠١٠٠٥٨٢٣٨٥٢



مركز الحضارة للدراسات السياسية
Civilization Center for Political Studies
ت / فاكس : 0237498718
موبايل : 01115700570
www.ccps-egypt.com

دار البشير للثقافة
01012355714 - 01152806533
darelbasheerealla@gmail.com
darelbasheer@hotmail.com

سلسلة الوعى الحضاري (١٢)

أ.د/ نادية محمود مصطفى

أستاذ العلاقات الدولية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية

قراءات في فكر أعلام الأمة

تقديم أ.د سيف الدين عبد الفتاح

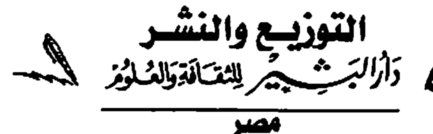






اسـم الكتـاب: قراءات في فكر أعلام الأمة
التـأليف: أ.د/ نادية محمود مصطفى
التقـديم: سيف الدين عبد الفتاح
عـدد الصفحـات: 464 صفحة
عـدد المـلازم: 29 ملزمة
مقـاس الكتـاب: 17 × 24 سم
عـدد الطبعـات: الطبعة الأولى
الإيـداع القـانوني : 2013/16723
الترقيـم الـدولي : I.S.B.N.978/977/278/450 /9

1435 هـ
2014 م



مصر
darelbasheer@hotmail.com
darelbasheeralla@gmail.com
ت : 01012355714 - 01152806533



(02) 37498718 - (02) 37498745 -
01115700570
www.ccps-egypt.com
cenciv@ yahoo.com

إهداء

إلى شهداء الثورة والوطن والأمة
دفاعًا عن العدالة والحرية والكرامة والهوية

تقديم

د. سيف عبد الفتاح

الوعي الحضاري وأدواره في إحداث التغيير، وترسيخ هذه الجوانب في فكر الأمة، وتشجيع التوجه نحو صياغة الذهنية لبناء الحضارة والعمران لتأطير الوعي في كل مناحي الحياة؛ حيث إن نجاح المشاريع، وإن كان يرتبط بحسن التخطيط والإعداد إلا أنه لن يكتمل إلا بوعي المنفِّذين للمشروع بكل تفاصيل المشروع وسياقاته وخططه. وعليه، فإننا نحتاج في إعادة عمران مجتمعاتنا إلى "إعادة تشكيل الذهن، وتعميق التصور، وتنمية الفكر، نحو الرسالة الحضارية للإسلام بكل شمولها للمجالات العبادية والعمرانية، وعمومها للزمان والمكان والإنسان". ودور العلماء في صياغة الأفكار التي تشكل الوعي الحضاري وتقريبها إلى الناس، وذلك على اختلاف تخصصاتهم ومجالات بحثهم دور جليل وعمل جد خطير.

حين نتحدث عن الوعي نجد أنفسنا أمام كلمة الإدراك، والإدراك هنا وفي هذا السياق سنستعمله لعدد من الأبعاد ، إدراك الذات وممكناتها، وإدراك الآخر وممكناته، وإدراك الزمان والمكان، وبالتالي نحن نبحث عن وعي عام يسمح لنا بالشروع في موضوع صناعة الحضارة، أو استعادة الدورة الحضارية للأمة في ضوء معرفتها بقدراتها وبقدرات الآخر، وبالزمان والمكان الذي تتم فيه عملية التدافع الحضاري.

إن ما نبحث عنه بهذا المعنى حالة من الرشد تصاحب الروح والحماس، معادلة تقوم على أولي العزم والأبصار، وهنا يطرح السؤال نفسه: ما هي المعارف الضرورية لخلق حالة الوعي؟ وكم حجم ما يلزم منها؟ وكيف ستصل للمستهدفين بالوعي؟

لقد قلنا إن الوعي الحضاري هو وعي يكفي لإطلاق الفاعلية الحضارية في مجتمع ما،

هو وعي بالذات ووعي بالآخر المنافس، ووعي بمتطلبات التقدم في طريق الفوز بأقل التكاليف وفي أقصر وقت.

بهذا المعنى يصبح أمامنا رؤية للمضمون تتكون من معرفة الذات، والذات تتشكل من صورة عن الذات الحضارية (والمتكونة عبر التاريخ) وصورة لأسباب التخلف وبنيته وجذوره، وصورة عن المستقبل المنشود، وصورة عن الطريق للعبور له، وصورة عن الواقع المحيط بالتدافع في صورة السياسة المحلية والدولية، وصورة للاقتصاد ودوره في صناعة الأمم، وصورة للدين كرافعة للتقدم أو ككابح للتقدم، ثم صورة عن أفضل الممارسات الإدارية لهذا الواقع وأدوات التعامل معه، بهذا تتكون قاعدة سوية أولية للتعامل مع الواقع وإدارته في اتجاه صناعة الحضارة، وعلى هذه الأسس يتكون المضمون.

إن التحرك لإيجاد نقطة انطلاق حقيقية لمشروع الوعي الحضاري يكتسب أهمية قصوى اليوم للخروج من دائرة الشلل التحليلي والانطلاق لفضاء الممكنات العملية.

وقسّم (د.فهمي جدعان) حضارتنا زمنياً إلى أربعة مراحل: تأسيس وتأصيل، وتوازن وحفاظ على المكتسبات، ثم اختلال، يعقبه نهوض معاصر. المهم أننا الآن في مخاضٍ صعب نرجو أن تتولّد منه مرحلة استئنافٌ حضاري، يتعمق فى فهم الأسباب ويجسر الفجوة بين حلقات الزمان وامتدادات المكان وفاعلية تواصل الإنسان، وأدركنا عوامل وسنن سقوط الحضارات ونهوضها، وتهيأنا لنهوض فعّال لبناء جديد ومسيرة اجتهاد وتجديد.

وفى إطار القراءة المنهجية ومنهجية القراءة تتفاقم الإشكاليات لعدة أسباب أحاطت بالقضية موضع الاهتمام بزوايا نظر متعددة، فتتكامل الرؤى وتتكافل المنظورات وتتواصل المنهجيات وتتحرك القراءات إلى حيث يجب وبما يجب، بحيث تتكامل عناصر إحسان القراءة فتتجنب جملة الحالات التى تتعلق بهذه الخبرة والتي ينتمي بعضها إلى (دائرة المفتعل) والبعض الآخر ينتمي إلى (دائرة المنفعل)، وكثير منها ينتمي إلى (دائرة التوقف) حيال أمر مفصلي أقرب ما يكون إلى دائرة "الصمت المريب" أو تأدباً نستطيع أن

نقول وفق اللغة العلمية التي تتعلق بتحليل النصوص "المسكوت عنها" أو دائرة يختلط فيها عناصر "التبرير بالضرورة" والجواز والاستثناء بالديمومة والاستقرار المفضي إلى الإقرار.

ولاشك أضيفت إلى كل هذه الهالات فى التعامل منهجية شديدة الخطورة تعبر عن عمق التعامل وفق منهجية سجالية يغلب عليها الطابع الأيدلوجي أو التسييسي، هذه المنهجية السجالية ليست وليدة أو ترتبط فحسب بالدراسات المعاصرة لهذه القضية، بل تجد بذورها ضمن ذاكرة تاريخة وتراثية لا تقل عنفوانا فى استخداماتها المذهبية والأيدلوجية ضمن منهجية سجالية لا تحاول تلمس مفاصل الخلل ضمن الخبرة السياسية للمسلمين، من جانب طرف يخشى من الحديث عن الأزمات، أو طرف آخر يتلصص المعايب ويتجسس عليها في ثنايا الخبرة التاريخية فإن ظفر بمعرة أو سيئة قال وجدتها وجدتها. وهذا شأن السجاليين الذين ينظرون إلى التراث كميدان للمعركة يجوز فيها التقاتل والانفلات من كل الالتزامات العلمية والمنهجية والأخلاقية .. وإنهم لا يفهمون "الحرب خدعة" إلا في إطار يخلو من كل قيمة ويكر على أصل التوظيف الإحيائي الإيجابي للتراث إلى مذبحة حقيقية لا غالب فيها ولا مغلوب ، إلا عناصر الذاكرة التراثية التي تتحرك صوب القطيعة الابستمولوجية للتراث إما توقفاً أو تهجماً وفي كلا الموقفين يتوارى التراث ضمن عناصر "وأد" علمي ومنهجي، ولا تملك ممارسات الوأد سوى تكرار التساؤل (وإذا المؤودة سئلت بأي ذنب قتلت).

ضمن هذا السياق، فإن علينا دائماً أن نقوم على دراسة التراث أو قضايا العصر ضمن قراءات- نظنها الأصح- ضمن حزمة أخرى من القراءات، كلها تتحرك صوب قراءات الائتلاف لا الاختلاف. وقراءات الاعتبار لا الإصدار، وقراءات الاستثمار لا الإهدار. إنها قراءات تحرك الفعل الإيجابي للتعامل مع التراث، ونظن أن هذه القراءات تتحرك صوب منهاجية تكون من جملة من العناصر الأساسية تتشابك ضمن منظومة تؤصل: مناهج النظر ومناهج التناول ومناهج التكامل على تفاعل فيما بينها.

ويحسن بنا في هذا المقام أن نشير مؤقتاً إلى عنصرين نراهما ضروريين لبناء منظومة المنهج ضمن علاقة استطراق تؤكد عناصر الامتزاج والتفاعل والتداخل في تفاعل واستطراق بين عناصرها في النظر والتعامل والتناول.

العنصر الأول: التعامل مع النص التراثى أو المعاصر باعتباره نصاً حضارياً: وما يتركه ذلك من آثار ضمن منظومة المنهج. فإن هذا التعامل هو الذي يولد كل فعاليات النص ومكنوناته، ويحرك ضمن عناصر التحليل السياسي للنص أصول لا تتعامل مع النص كما يتراءى للبعض باعتبارها ضمن جملة النصوص الأدبية فلا ينظر إليها إلا كنص أدبي ميت أو نص تاريخي متحفي، وهو يحرك لدى من تبنى أو تجنى عناصر منهج نظر أو تناول أو تعامل تتحرك صوب ما يمكن الحديث عنه من عناصر "الزينة التراثية" والبديع والمحسنات والدراسات اللفظية عند من تبنى أو "درسات الاحتقار" عند من تجنى فلا يرى في النص التراثي أو غيره سوى نص أدبي لا طائل من ورائه أو من دراسته، أو أن السياسة ليست من مقصوداته ولا ينبغي له ذلك، وهذه نظرة تتعالى على التراث فتؤكد حقائق الإهمال أو الإغفال، أو على أحسن الفروض دراسة في بطون كتب الأدب كتمارين نظرية وذهنية لابأس منها ولكنها فى الجوهر نادرّة الفائدة وربما منعدمة النفع المباشر.

والنص الحضاري له شأن آخر، فهو يفرض على من تبنى أو تجنى أصول منهج نظر تجعل النظر إلى تلك النصوص ومنها النصوص التراثية، "كياناً حياً" من المعلومات والقدرات والإمكانات، وامتدادات تضع في قلب عناصر الذاكرة الحضارية التراثية والتاريخية. ولاشك أنه يعتبر هذه النصوص ضمن هذا المنظور فيه بعض ما في النص الأدبي، إلا أن هذه التصورات غير كافية بأي حال ، فالنص الحضارى هو كذلك في البدء، إلا أنه حضارة في النهاية بها يستمد ذاتية تُراعى عند الشرح أو التحليل. وهذه الرؤية تدفعنا إلى الإقرار بأن كل نص هو نص حضاري، وأن النص الأدبي في ذاته حضاري، إلا أن المقاربة الأدبية (منهج النظر والتعامل والتناول) ليست كالمقاربة الحضارية، إذ تسعى الأولى إلى أدبية النص جوهراً، والثانية تستطلع مواطن الأفكار فيه بوصفها تُحيل على الواقع الإنسانى فى إطار مخصوص. وتجعل عناصر القراءات المتداخلة والمتكاملة

والمتواصلة حركة فاعلة بين القراءات.

وضمن هذا السياق يمكننا النظر إلى النصوص التى تتعامل مع قضايا حضارية متنوعة باعتبارها نصوصاً حضارية. تفرض كما سبقت الإشارة نسق القراءة المفتوحة المتضمن لإحسان القراءة والتفاعل بين القراءة العالمة والجامعة والفاعلة.

أما العنصر الثانى فى مسألة المنهج، فعلى كل قارئ أن يدرب نفسه على الوقوف عند مسائل المنهج المتعلق بعالم أفكار ما يقرأ لهم من مفكرين أو أساتذة علم أو باحثين، "فالقراءة المثمرة لا تكون إلا بمقصد" وبالتالي تحتاج إلى اتساع أفق. وهذا ما توفره الآلية الخماسية في قراءة النصوص: القراءة الجامعة، القراءة العالمة، القراءة الفاعلة، القراءة التواصلية، القراءة الكوْنيّة (وفق خماسية توماس كوهن). وهذه الآلية في القراءة تمثل "فرض عين على كل باحث".

للوعي الحضاري ذاكرة تتبع سلسلة السند الحضاري قد تبدأ بابن خلدون أو من قبله، حتى نصل للدكتورة هبة رؤوف والدكتورة نادية مصطفى والدكتورة منى أبو الفضل وهي سلسلة السند الحضاري الموصول لرواد التأصيل الحضاري وهو وعاء يتصل بتنوع الثقافات وأفقاً يتسع لتعارف الحضارات فتنظر للرؤية العمرانية في ضفيرة علمية تستثمر الموجود وتبحث عن المهم المفقود وفي كل حركة أو فاعلية تسعى لتحقيق القصد والمقصود. سلسلة التواصل في "السند الحضاري" و"المناولة الحضارية" الجامعة لكل أبناء هذه الحضارة الممتدة فى الزمان والمكان والإنسان. فالسند الحضاري يمكننا من التنسيب الحضاري بين سلسلة الأساتذة والتلاميذ.

ومنهاجية السند الحضاري تمثل منظومة من عناصر خمسة:

(١) المنظومية: حيث ترتيب العناصر في هيكل مترابط غير منقطع وفي عمران حضاري (هندسة حضارية) تشمل القدرة على البناء والابتناء في المسيرة الحضارية نحو نهوض المسلمين. حيث إن لكل منظومة روحٌ تسري.

(٢) العملياتية: حيث تشمل عدد من المراحل والخطوات في تواصل الفكر.

(٣) الحركية: حيث تتم ترجمة العملياتية إلى حركة ومجال فعل بتحويل الوعي إلى سعي دائب مرتبط بنقطة محورية.

(٤) المنهجية: حيث لا يقتصر على ضبط الفكر وتنظيمه، بل يتمثل في أبعاد ثلاثة للمنهج: نظر، تناول، وتعامل.

(٥) الاستراتيجية: أي جمع الفكر بين الأصول وتدبر مستقبل الأمور (والتنظير خماسية السند الحضاري تقدم إطارًا مشتركًا بين الأستاذ والتلميذ، حيث إن هذه السلسلة من السند الحضاري يقوى بعضها بعضًا لتُشكل سلسلةً ذهبية في سلسلة تراثنا الحضاري المتواصل.

(٦) التراكمية والاستمرارية فى إطار سلسلة زمنية وإنسانية وحضارية متصلة ومتواصلة ، هدفها بناء الحضارة والعمران، يسهم فيها كل صاحب اختصاص، ذلك أن تكافل تلك التخصصات وزوايا النظر يؤصل لمعاني النظر الحضاري الشامل.

التراكم الحضاري بسنده وتواصله والوعي الحضاري بعقلياته وبصائره: العقلية الراصدة بعمق، العقلية الكاشفة بوعي، العقلية الفارقة بحق، العقلية الناقدة بصدق، العقلية المقومة بميزان، العقلية البانية للكيان والإنسان والعمران، بحكمة وعدل ورحمة ورفق، تعبر من خلال هذه العقليات عن طاقة علمية، وفاعلية بحثية، وبصيرة معرفية تحدد الموضوع بما يحق وتبحر فيه بما يستحق، بمجمع عقلياتها تستجليه أفضل استجلاء وتدرسه بمنهجية بأدق أداة وأداء وذلك ضمن استراتيجية علمية مبتكرة، فتلحظ فيه الكامن وتستخرج منه المكنون والكائن، لا تقف عند شطآن الظاهرة بل هي دائمًا في العمق تكشفه وتستكشفه، وهي دائما تبحث فى منطقة المسكوت عنه وهي منطقة في البحث لا يتطرق لها إلا من هم من أولي العزم من الباحثين والعارفين.

أستاذتنا الدكتورة نادية مصطفى داعية لابتكار رؤى منهجية حضارية تقوم بوظيفة حضارية لبناء الأمم وصياغة أصول نسيج الاجتماعي العمراني؛ وذلك للتحرك نحو فكرة البناء الحضاري وصياغته العمرانية وخبرة الحضارات المقارنة والثقافات

لتؤسس بذلك أصول التعارف والمعرفة والمعروف الحضاري لتقدم صياغة واعية وداعية تقوم على الجمع لا الطرح والاستبعاد، وتقوم على التفاعل لا الانقسام والانعزال والتنافي وتقوم لتؤسس معنى العبرة، فتؤكد أن للحضارة قوانين مرعية وسنن شرطية تحرك فاعليات الإنسان وتحدد له وجهات إما لتدهور وانحدار أو تحدد وجهات الرقي والنهضة والصعود والعزة.

لو تصفحت ثم تبصرت تلك الموضوعات التى تناولتها الدكتورة نادية مصطفى فأنت أمام أشخاص، بفعل القراءة الحضارية، حولتها الأستاذة القديرة إلى "أفكار حية" بتصنيف مالك بن نبي، الفكرة البانية تتعانق مع الفكرة الناقدة، فليس كل من تعرض للقضايا الحضارية يُسلم له؛ لذا للرؤية الحضارية عند أستاذتنا قواعد وأصول ومن ثم فهي تكشف عنها حينًا بعمق، وتنقد بعضها حينًا بذات العمق، وتنظم بعضها نظمًا وتشبيكًا، ولكنها في كل ذلك لا تفارق المنهج والاستقامة العلمية. لذلك ليس عجيبًا أن تجمع فى قراءاتها المتنوعة والمنفتحة في آنٍ بين ابن خلدون ومحمد عبده وحامد ربيع والبشري وبنت الشاطىء ومنى أبو الفضل وسيد ياسين، تناولها للأستاذ سيد ياسين ضمن هذه السلسلة قد يكون مستغربًا ولكن كان هذا الاختيار دلالة على القراءة المنفتحة الناقدة لتدل بها على مناهج نقدية فى القراءة تدل طلابها وتحرضهم على القراءة الناقدة، وتمارسها باستيعاب تغبط عليه مع كل من يتعرض لقضايا الحضارة التى هى حق لكل أحد، ولكن من حق الرؤية الحضارية فى منظورها الحضاري أن تقدم رؤى نقدية واعية، هكذا تفعل أستاذتنا فتصل السند الحضاري بعميق دراساتها وجميل قراءاتها ودقيق تناولها وما كان من إحسان القراءة من أستاذتنا إلا إحسان الثمرة والاستثمار، فهل جزاء الإحسان إلا الإحسان.

تشكل د.نادية مصطفى نموذجًا لهذا السند الحضاري المتصل ضمن عملية التنسيب المعرفي والحضاري بين مفكري هذه الأمة، ووصل السند الحضاري بينها إنما يشكل رحم الأمة الحضاري الواصل بين أرحامها ﴿وَاتَّقُوا اللهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ﴾.

والذي أقدم به هو من صلة رحمي العلمي، الرحم الحضاري الممتد من جوف الحضارة ونهوضها في ذاكرة حضارية موصولة غير مقطوعة ولا ممنوعة، غير مقطوعة عن وسطها ولا ممنوعة من فاعلياتها، فالعلم رحم بين أهله.

اللهم اجعلنا جميعًا ممن يصلون أرحامهم، خاصة حينما نصل رحم العلم والأفكار.

***

مقدمة

القراءة في الفكر الإسلامي: الدوافع والمنهاجية والخرائط

التفكير إعمال الإنسان ذهنه في شئون الحياة، والفكر هو نوع مخصوص من التفكير يقوم به متخصصون في مجالات معينة، وهو يتلون بقناعات صاحبه واختياراته، ويتأثر بالمجال محل اهتمامه. والسياسة - وفي قلبها العلاقات بين الأمم والدول- من أهم هذه المجالات،. ومن ثم فالفكر السياسي للعلاقات الدولية -وهو نتاج تفاعل المفكرين مع الظاهرة الدولية عبر التاريخ- لكنه لم يحظ بالقدر نفسه من الاهتمام في مراحل عديدة من تاريخنا الإنساني. ومن الجدير بالذكر أن تحول الظاهرة الدولية إلى نطاق «العلم» بسماته المنهجية المنظمة ذات القوالب الموضوعية، لم يمنع من استمرار «الفكر» بما فيه من انطلاق وإضاءات مبدعة من تغذية هذا العلم بالكثير من الأفكار والرؤى والأطروحات المهمة.

وإذا كان علم العلاقات الدولية الغربي المنشأ، بمنظوراته المتعاقبة والمتنافسة والمتضادة، قد انفصل في بداية تأسيسه -وخاصة المدرسة الأمريكية- عن مجالي الفكر والفلسفة وغيرهما من مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية بحثًا عن استقلالية زائفة، وجريًا وراء وهم «العلمية المحكمة»؛ وذلك انطلاقًا من نموذج معرفي وضعي وعلماني، فإن منظورًا حضاريًا إسلاميًا للعلم، ينبثق عن نموذج معرفي مغاير، ما كان بإمكانه أبدًا أن ينفصل عن الفكر الإسلامي خاصة والفكر العالمي عامة؛ لأنه منظور قيمي، وللأبعاد الدينية والثقافية والحضارية محوريتها في بنائه. ومن ثم فإن لمصادر الفكر المتنوعة أهمية في بناء منظور حضاري إسلامي للعلاقات الدولية من ناحية، إلى جانب أهمية مداخل التحليل القيمي من ناحية أخرى.

لقد بينت مراجعات علم العلاقات الدولية خلال العقود الثلاثة الأخيرة، وخاصة منذ نهاية الحرب الباردة، تجدد الاهتمام بالقيم والأخلاق ونقد إفراط الوضعية العلمانية

والمركزية الغربية الحضارية في إنتاج العلم؛ ومن ثم صعدت في مواقع مختلفة اتجاهاتٌ باحثةٌ في تأثير الأفكار والرؤى والمعتقدات على العلاقات الدولية، وهي اتجاهات تدعو لاستدعاء الفكر والفلسفة من جديد لمجال الدراسات الدولية؛ وتدعو بالتالي إلى تعددية حضارية في التنظير الدولي.

وكان مما استهدفته تلك الاتجاهات الحديثة (النقدية والبنائية الاجتماعية) تدعيمُ سياسات الحركة الدولية بالأبعاد القيمية من ناحية أولى، ومن ناحية أخرى: إحداث تغيير عالمي يجعل العالم أكثر ديمقراطية وعدالة وإنسانية، بعيدًا عن هيمنة هيكل القوى العالمية الراهنة وتوازناته العسكرية والاقتصادية الإمبريالية.

ومن هنا، فإن إسهام مدرسة المنظور الحضاري الإسلامي، -وفيما تقوم عليه من استدعاء للفكر الإسلامي الدولي بصفة خاصة- تمثل تراكمًا في مجال العلم سبق في أوانه ما وصلت إليه منظورات العلم الغربية الآن من حيث الاهتمام بالفكر السياسي الدولي[١].

(١)

إن القراءة النقدية التراكمية المقارنة في فكر أعلام الأمة الإسلامية مثلت هدفًا محوريًا من أعمال مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، منذ تدشينه عام ١٩٨٦، وعبر مراحل تطور إنجازه وحتى نشر أعماله عام ١٩٩٦. وظل استدعاء الفكر الإسلامي مكوناً أساسيًا من مكونات عملية بناء وتشغيل وتفعيل "منظور إسلامي حضاري للعلوم السياسية وللعلاقات الدولية بدرجة أخص"[٢].

ويجب التأكيد على ما لهذا الاقتراب من مجال فكر أعلام الأمة من منهاجية ودوافع

(١) انظر: د.نادية مصطفى، العلاقات الدولية في الفكر السياسي الإسلامي: الإشكاليات المنهاجية وخريطة النماذج الفكرية ومنظومة المفاهيم، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٣.

(٢) حول هذه الجهود عبر ما يقرب من العقدين انظر: ملف خاص عن العلاقات الدولية في الإسلام بمجلة المسلم المعاصر: الجزء الأول، العدد (١٣٣/ ١٣٤)، ٢٠٠٩، الجزء الثاني، العدد (١٣٧/ ١٣٨)، أكتوبر- نوفمبر- ديسمبر ٢٠١٠.

ومعوقات، وما يميزه -من جانب باحث العلاقات الدولية- من اقترابات باحثي فروع العلوم السياسية الأخرى (النظم المقارنة، والفكر والنظرية السياسية)، إلا أنه تبقى قواسم مشتركة بين هؤلاء جميعًا ممن ينتمون إلى الجماعة العلمية للمنظور الحضاري الإسلامي في العلوم السياسية[١]. ولعل أهم هذه القواسم المشتركة إدراك أن الفكر السياسي الإسلامي هو مرآة لمسار تطور الأمة؛ سواء من حيث وضعها في العالم أو العلاقات البينية بين مكوناتها، ناهيك بالطبع عن أوضاعها الداخلية.

وبقدر ما يساعد الرجوع إلى مصادر الفكر الإسلامي وإنتاج رموزه- عبر العصور المتوالية، على فهم تطور ظاهرة السلطة وطبيعة الدولة ووظائفها بأبعادها الداخلية والخارجية في النموذج الحضاري الإسلامي، بقدر ما يساعد أيضًا في بناء المفاهيم واستكشاف تطورات تيارات الفكر وروافده. كما يساعد ثالثا -وهو الأهم لدى باحث العلاقات الدولية- في الإجابة عن ثلاثة تساؤلات أساسية مرتبطة بثلاث قضايا جوهرية في تاريخ الأمة الإسلامية وصولا إلى وضعنا الراهن؛ وهذه القضايا هي: قضية الوحدة، وقضية الجهاد، وقضية صعود الحضارة الإسلامية وتدهورها.

فكيف تحولت الأمة من الوحدة إلى التعددية إلى التجزئة؟

وكيف تحول الجهاد من مفهوم عمراني حضاري وعملية تدافعية إلى مفهوم «سيء السمعة»؟

وكيف تحقق الإنجاز الحضاري بأوسع معانيه وصولا إلى قمة المشاركة في العطاء الإنساني الحضاري للعالم ثم كيف حدث التراجع والتدهور والضعف؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة والتفاعل مع تلك القضايا الكبرى (وما يرتبط بكل منها من مسائل فرعية) ليست جديدة مطلقا. فقد تصدت لها جهود علمية متراكمة من مداخل معرفية متنوعة: فقهية، قانونية، فلسفية، سياسية، اجتماعية، تربوية، ثقافية.... إلى جانب

(١) د.سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، الاتجاهات الحديثة في دراسة الفكر السياسي الإسلامي، بحث مقدم إلى اللجنة الدائمة للترقيات في العلوم السياسية- جامعة القاهرة، أبريل ١٩٩٩.

ما تقدمه بالطبع دراسات التاريخ الإسلامي بعصوره المتعاقبة. و في قلب هذه الجهود بالطبع، تقع القراءة في فكر أعلام الأمة عبر عصور الفكر الإسلامي؛ وهي القراءة التي تستدعي عنصر «الفكر» في إطار منظومتين: منظومة (الفكر-المؤسسات-الأحداث) من جهة، ومنظومة (الأصول المرجعية-الفكر-التاريخ) من جهة أخرى.

ومن تعدد مداخل تلك الجهود، تتعدد مناهج هذه القراءة ومداخلها؛ سواء من مدخل التطور الفقهي، أو من مدخل الاختلاف في فقه الجهاد، أو مدخل السياسة الشرعية، أو مدخل التجدد والإصلاح والنهوض. ومن ثم تتعدد جهود تصنيف تيارات الفكر الإسلامي الدولي ومدارسه، نظرًا لتعدد معايير هذا التصنيف[1] (كما سنرى لاحقًا).

ومع ذلك، يظل لهذه القراءة في الفكر الإسلامي إسهامها وموضعها من بناء منظور إسلامي حضاري للعلوم السياسية وللعلاقات الدولية، كما أشير سابقًا؛ مع ما يكتنفها ويتخللها من صعوبات ومشكلات ومعضلات وأزمات.

(٢)

بالنسبة لباحث العلاقات الدولية، يمكن التمييز بين مجموعات من الإشكاليات المنهجية لهذه القراءة الكلية وفق عدد من المعايير أهمها: نمط الفكر محل الدراسة، ومصادره، ومحتواه، ومجالاته، ووظيفته، ومدى الاستمرارية والتغير فيه. وعلى هذا الأساس يمكن تلخيص هذه المجموعات في الآتي:

إشكاليات النمط: متى يبرز وزن البعد الخارجي ويتمايز مقارنةً بالبعد الداخلي؟ ما العلاقة بين الفكر الفقهي في العلاقات الدولية الإسلامية وما يقدمه من أحكام جزئية وبين الفكر الحضاري الكلي الشامل وما يقدمه من أنماط وقواعد؟ وما هو موضع كل من البعد القيمي والبعد السنني مقارنةً بالفقهي في منظومة الشريعة؟

---

(١) انظر: د.نادية مصطفى، حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين، مجلة المسلم المعاصر، العدد ٩٦، ١٩٩٩.

وتطرح إشكاليات المصادر الآتي: العلاقة بين الفكر التراثي والفكر الحديث والمعاصر، والعلاقة بين الإسلامي والاستشراقي، والعلاقة بين ما هو فكري وما هو مؤسسي وما هو حركي، وموقع أدب الرحلات من ذلك... وأخيرًا العلاقة بين النصوص الفكرية والمفكرين أنفسهم.

أما محتوى الفكر ومجالاته: فيطرح إشكاليات العلاقة بين الديني والسياسي والحضاري، والعلاقة بين مثلث: النموذج الداخلي للحكم، والعلاقات البينية في الأمة (خاصة فقه الوحدة والتعدد) والعلاقات مع «الآخر» (وفي قلبها فقه الجهاد حربًا وسلمًا).

ويتضح من مجمل هذه الإشكاليات وغيرها أربع معضلات كبرى تواجه دارس العلاقات الدولية خلال بحثه في الفكر الإسلامي:

معضلة العلاقة بين الفقهي والحضاري،

معضلة العلاقة بين السياسي والقيمي،

معضلة العلاقة بين الفكري والحركي،

معضلة العلاقة بين مجالات ثلاثة للحركة: الداخلي، والبيني، والخارجي.

وهي معضلات نوعية تندرج في سياق ثلاث أزمات كبرى تؤطرها وتغذيها على مستوى الأمة وحاضرها المعيش: أزمة الأصالة (أين التنظير السياسي من مصادر حضارية ذاتية؟)، أزمة الاتجاه (بين الاتجاه السائد وبين التعدد والتنوع في الاتجاهات)، وأزمة الوظيفة (أين العلم النافع للأمة؟).

إن هذه الإشكاليات -في مجملها وما وراءها من معضلات وأزمات- تبين مدى تعقد عملية تصنيف الفكر الإسلامي بين تياراته أو مدارسه أو اتجاهاته. فإذا كان أكثر معايير هذا التصنيف ذيوعًا ذلك الذي يميز بين فكر العلاقة مع الآخر، وفكر وحدة الأمة، وفكر الإصلاح والتجديد في الأمة، إلا أن عدم الانفصال بين هذه المجالات

الثلاثة من جهة، ناهيك عن تطور أوزان أهميتها عبر تاريخ الأمة من جهة أخرى، يدفع للاهتمام بمعايير أخرى للتصنيف، كما سنرى لاحقًا.

ولعل من أهم السبل المقترحة لتجاوز هذه الإشكاليات المنهاجية، تصميم إطار نظري للقراءة يقوم على ثلاثة أمور:

الأمر الأول: التحديد الواضح لأهداف القراءة في الفكر الإسلامي الدولي ومن أهمها: (١) المساهمة في بناء منظور إسلامي للعلاقات الدولية مقارنةً بمنظورات أخرى، و(٢) استكشاف ملامح المسار الدولي الحضاري للأمة من حيث التواصل الحضاري والاستجابة الحضارية والوظيفة الحضارية.

وهما هدفان متلازمان يساعدان -كهدف ثالث- في إعادة تعريف مفهوم «العلاقات الدولية» نفسه؛ باعتباره مفهومًا حضاريًا شاملا، وليس سياسيًا تقليديًا فقط، وبحيث يتجاوز الثنائيات التي تطرح بصورة متعارضة وخاصة ثنائيات: القيمي والمصلحي، والدولة والأمة، والحرب والسلام، وعلى نحو يَرد الاعتبار للأبعاد الحضارية والقيمية في الظاهرة الدولية.

وتصب هذه الأهداف الثلاثة في هدف رابع وجامع هو: **تأسيس مجال الفكر الدولي الإسلامي باعتباره مجال دراسة حضارية يسهم في تجديد المسار الحضاري للأمة. ولا شك أن فهم تطور هذا المسار يعد خطوة لازمة وتأسيسية لصياغة مشروع نهوض حضاري للأمة في النظام الدولي المعاصر.**

وليس أقدر على تقديم هذه المساهمة خدمةً للأمة من أعلام فكرها بنماذجهم المتنوعة عبر مراحل تطور الفكر الإسلامي.

الأمر الثاني لحل الإشكال المنهجي المعقد: تقسيم المراحل: ولعل الأكثر ملاءمة للأهداف السابق تحديدها هو: التقسيم إلى مراحل كبرى لتطور وضع الأمة الإسلامية في النظام العالمي صعودًا وهبوطًا؛ وذلك وفق مراحل تطور وزن تأثير الخارجي على الداخلي ونمط التحديات الداخلية والخارجية التي واجهت الأمة، شعوبًا ودولا.

الأمر الثالث: تحديد نماذج فكرية معبرة أو ممثلة لهذه المراحل، حيث يصعب ادعاء تقديم مسح شامل في أعمال شوامخ وأعلام الفكر الإسلامي، بحثًا عن إسهامهم فيما يتصل بأمور المسلمين بمجالاتها الثلاثة المتداخلة (الوحدة-التعددية، العلاقة مع الآخر، القوة-الضعف)، ومن ثم فإن بديل (النماذج الفكرية المعبرة) يمثل مخرجًا منهاجيًا معقولا من هذه الصعوبة.

ومن ناحية أخرى تتعدد مداخل تحديد واختيار هذه النماذج؛ مثل: الفقهي، الفلسفي، التاريخي، الإنساني، القانوني، الحركي، الحضاري، وضمن سياقات زمنية وجغرافية مختلفة. وليس تحديد هذه النماذج مجرد تكرار أسماء نفس الشوامخ والأعلام الذين كانوا محط تركيز دارسي الفكر الإسلامي، ولكنه يتطلب إسهامًا جديدًا وقراءةً مختلفة من مدخل الفكر السياسي الدولي، يتم خلالها تجاوز مثالب التقسيمات التقليدية لتيارات الفكر الإسلامي.

ومن الجدير بالذكر أن المقصود بالأعلام هنا ليس أعلام التراث فقط، ولكن أعلام الفكر الحديث والمعاصر أيضًا وخاصة الأعلام منذ النصف الثاني من القرن العشرين.

(٣)

ولقد تعددت جهود دراسة الفكر الإسلامي للعلاقات الدولية، سواء في مجال استكمال بناء منظور حضاري الإسلامي للعلاقات الدولية أو مجالات تفعيله وتشغيله وتطبيقه، ونذكر منها على سبيل المثال -وليس الحصر- خريطة ما أسهمت به كاتبة هذه الأوراق؛ منفردة أو في إطار الأعمال الجماعية لكل من مركز الحضارة للدراسات السياسية، ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات (برنامج حوار الحضارات سابقا في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة).

هذه الخريطة بقدر ما تتضمن من قراءة في أعمال شوامخ في الفكر الإسلامي، بقدر ما تتضمن أيضًا مستوى آخر من القراءة في قضايا جامعة أسهم أعلام من الفكر الإسلامي

في طرحها، كما تتضمن هذه الخريطة أيضًا خبرة استدعاء الفكر الإسلامي في مستويات أخرى من البحث والتدريس.

وتتلخص المداخل أو القضايا الجامعة كالآتي:

١- قضية تقييم الحالة العامة للفكر الإسلامي كمصدر للتنظير السياسي- داخليًا وخارجيًا (المنهاجية، المداخل، القضايا، الموضوعات، التيارات، والمدارس)، وهو التقييم الذي قام عليه أساتذة النظرية السياسية والفكر السياسي رواد مدرسة العلوم السياسية المصرية من منظور حضاري (د.حامد ربيع، د.منى أبو الفضل، د.سيف الدين عبد الفتاح). وهو التقييم الذي يُبرز أيضًا كيفية تفعيل الفكر الإسلامي في خدمة واقع الأمة على ضوء طبيعة ووظيفة الفكر الإسلامي بروافده (مؤصلا للمواقف ومدافعًا ضد كافة التحديات والتهديدات ومؤسسًا للاستجابات[1]).

٢- مدخل تقويم الأبعاد المنهجية والنظرية والفكرية لمدرسة إسلامية المعرفة، وكذلك قائمة أعمال مؤسسيها (د.إسماعيل الفاروقي ود.طه جابر العلواني ود.عبد الحميد أبو سليمان) وكوادها، وصولا إلى مدرسة المنظور الحضاري[2].

٣- قضية العلاقة بين الحرب والسلام، وقضية العلاقة بين وحدة الخلافة والتعددية في الأمة وكيف تطور الفكر الإسلامي بصددهما سواء في رؤى استشراقية (توماس أرنولد، برنارد لويس، ميشيل بوازر، دودلف بيترز، جيمس بيسكاتوري، مجيد خدورى[3]) أو رؤى إسلامية (عبد الحميد أبو سليمان، د.عدنان حسين...[4]).

٤- قضية الإصلاح والتجديد والنهوض في الأمة، على ضوء أسباب الانحدار

(١) د.نادية مصطفى، العلاقات الدولية في الفكر السياسي الإسلامي...، مرجع سابق، ص ص ٨٥-١٠٥.

(٢) انظر مشروع تقويم إسلامية المعرفة، موقع مركز الحضارة للدراسات السياسية:
http://hadaracenter.com/index.php?option=com_content&view=category&id=102&Itemid=558

(٣) المرجع السابق، ص ص ١٧٤-١٩١.

(٤) نفسه، ص ص ١٦١- ١٧٤.

والضعف بعد أسباب الصعود والقوة (أنور الجندي، محمد البهي، أحمد أمين، ألبرت حوراني، علي محافظة، أحمد عبد الرحيم مصطفى، طارق البشري، رضوان السيد...[١]).

٥- قضية مشروعات النهوض القومية العربية والإسلامية (الخصائص، والملامح، والنواقص، والمتطلبات)[٢].

٦- قضية التواصل الحضاري: تعارفًا وتدافعًا وتداولا وحوارًا بين الأديان والثقافات والحضارات[٣].

وعلى الجانب الآخر، تتعدد قنوات وآليات استدعاء الفكر الإسلامي في مجالات متنوعة مثل:

١- الخبرة التدريسية: في مقرر «العلاقات الدولية من منظور حضاري إسلامي[٤]»، باعتبار أن الفكر السياسي هو مصدر مكمل لبناء هذا المنظور. يستلزم بناء إطار نظري للقراءة في مصادر فكرية للتنظير السياسي.

٢- المشروعات البحثية وأعمال المؤتمرات: على سبيل المثال: اللغة والهوية والحضارة[٥]، الأمة

---

(١) نفسه، ص ص١٢٣ – ١٤٧.

(٢) د.نادية محمود مصطفى، نحو بناء مشروع استراتيجي لنهوض حضاري وسطي .. دراسة استكشافية في مشروعات نهضة الأمة، في: أ.د.نادية محمود مصطفى، د.هبة رءوف عزت (محرران)، مشروع النهوض الحضاري ونماذجه التطبيقية، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، الخرطوم: منتدى النهضة والتواصل الحضاري، ٢٠١١. (الجز الأول من الكتاب)، ص ص ٢٨- ٣٨، ٨٧ -١٢٢.

(٣) قراءة د.نادية مصطفي في الدراسات ذات الصلة التي قدمها أعلام وأساتذة الفكر الإسلامي، والمنشورة في أعداد مجلة المسلم المعاصر منذ إصدارها:
http://hadaracenter.com/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=163&Itemid=544

(٤) تم تدريسه في كلية الدراسات الإسلامية- برنامج السياسة العامة والإسلام، مؤسسة قطر للثقافة والعلوم والفنون (٢٠٠٨). انظر تفاصيل الخبرة في د.نادية مصطفى، العلاقات الدولية في الفكر السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص ص٢٦٦-٢٩٣.

(٥) نادية مصطفى، سيف الدين عبد الفتاح (إعداد وإشراف)، أمجمد أحمد جبريل (تحرير)، اللغة والهوية وحوار الحضارات، جامعة القاهرة: برنامج حوار الحضارات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٦.

وأزمة الثقافة والتنمية(١)، الخصوصية الثقافية(٢)، التأصيل النظري للدراسات الحضارية(٣)، تجديد الخطاب الديني(٤)، التربية المدنية(٥)، خبرات الإصلاح في العالم الإسلامي(٦)، حقوق الإنسان(٧)، المرأة(٨).

٣- الرسائل العلمية: (رسالة أحمد نبيل(٩)، رسالة أسامة مجاهد(١٠)، رسالة أميرة أبو

---

(١) د.رفعت العوضي ود.نادية مصطفى (تنسيق علمي وإشراف)، أسامة أحمد مجاهد وأمجد أحمد جبريل وعلياء وجدي (مراجعة وتحرير)، أعمال مؤتمر «الأمة وأزمة الثقافة والتنمية»، جامعة القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بالاشتراك مع دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٠٧.

(٢) د. نادية محمود مصطفى، د.محمد بشير صفار (محرران): الخصوصية الثقافية: نحو تفعيل التغيير السياسى والاجتماعى، جامعة القاهرة: برنامج حوار الحضارات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٨.

(٣) د. نادية مصطفى (تقديم)، التأصيل النظري للدراسات الحضارية، ضمن أعمال «مشروع التأصيل النظري بين الثقافة والحضارة والدين»، إعداد وتنسيق علمي: د.نادية محمود مصطفى ود.منى أبو الفضل، جامعة القاهرة: برنامج حوار الحضارات (٢٠٠٣- ٢٠٠٥)، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٨. (سبعة أجزاء).

(٤) د. نادية محمود مصطفى، د. إبراهيم البيومي غانم (محرران)، حالة تجديد الخطاب الديني في مصر، جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٧.

(٥) د.نادية محمود مصطفى (محرر)، التربية المدنية، جامعة القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ٢٠٠٧.

(٦) مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي، في «مؤتمر دولي مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي... خبرات مقارنة مع حركة فتح الله كولن التركية ، جامعة الدول العربية ١٩-٢١ أكتوبر٢٠٠٩».

(٧) د. نادية محمود مصطفى، د.محمد شوقي عبد العال (تنسيق علمي وإشراف): الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: حقوق الإنسان بين النظرية والتطبيق، دار عين للدراسات والبحوث الإنسانية بالتعاون مع مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات ومركز الحضارة للدراسات السياسية ومنتدى القانون الدولي، القاهرة، ٢٠١١.

(٨) د.أماني صالح (محرر)، أسامة مجاهد (مراجعة)، مراجعات خطابات معاصرة حول المرأة... نحو منظور حضاري، جامعة القاهرة: برنامج حوار الحضارات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٧.

(٩) أحمد نبيل صادق، إسهام ابن خلدون في النظرية الدولية بين الفكر والحركة، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السيلسية، ٢٠١١.

(١٠) أسامة أحمد مجاهد، الفكر السياسي الدولي:نماذج فكرية إسلامية، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية (تحت الإعداد).

سمرة[1]).

٤-الدورات المنهاجية:

- في كيفية تفعيل القيم في البحوث والدراسات الاجتماعية[2].

- في قراءة المفكر وعالم الأفكار «د.سيف الين عبد الفتاح»[3].

- في المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية – حقل العلوم السياسية نموذجًا[4].

- في المدارسات الفكرية[5].

٥- عالم الأفكار في «حولية أمتي في العالم»[6]، وخاصة في العمل الخاص منها

---

(١) أميرة أبو سمرة، «مفهوم العالمية في العلاقات الدولية : دراسة مقارنة في إسهامات نظرية نقدية»، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية (تحت الإعداد).

(٢) دورة «في كيفية تفعيل القيم في البحوث والدراسات الاجتماعية»، نظمها مركز الحضارة للدراسات السياسية بالتعاون مع مركز الدراسات المعرفية بالقاهرة في الفترة (٦ - ١١ فبراير ٢٠١٠). وصدرت أعمال الدورة في كتاب انظر:
د.نادية مصطفى، د.سيف الدين عبد الفتاح، مدحت ماهر، ماجدة إبراهيم، سمية عبد المحسن (محررون)، القيم في الظاهرة الاجتماعية، مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار البشير للثقافة والعلوم، القاهرة، ٢٠١٢.

(٣) دورة عن «قراءة المفكر وعالم الأفكار» حاضر فيها الأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح، خلال الفترة (٧ يوليو - ١١ أغسطس ٢٠٠٨).

(٤) دورة «المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية – حقل العلوم السياسية نموذجًا»، في الفترة (٢٩/ ٧ – ٢/٨/ ٢٠٠٠). وعملت على عرض نماذج من الخبرات في بناء منظور معرفي في الحقول المختلفة ضمن العلوم السياسية، واستعراض نماذج فكرية ذات رؤى معرفية إسلامية، وعقد ورش عمل مكثفة حول المداخل المنهجية الإسلامية وإمكانيات تفعيلها (مدخل السُّنن، مدخل التحليل المفاهيمي، مدخل التحليل الثقافي). وأصدر المركز (٢٠٠٢)-بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي- كتابًا بأعمال هذه الدورة تحت عنوان: «دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية – حقل العلوم السياسية نموذجًا».

(٥) دورة (المدارسات الفكرية) بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومؤسسة مدى للتنمية الإعلامية. ويهدف إلى تقديم خلاصات الرؤية المعرفية الإسلامية وتقديمها إلى مجموعات مختارة من الكوادر القيادية والشبابية، عقدت في مركز الحضارة للدراسات السياسية، الفترة من يناير-يونيه ٢٠١٣.

(٦) «أمتي في العالم"؛ حولية تصدر عن مركز الحضارة للدراسات اسياسية، تهتم بقضايا العالم الإسلامي، وتعتبر منظارًا راصدًا لمجريات الأمور داخل «الأمة المسلمة» -سواء داخل النطاق الجغرافي الأساسَ للإسلام أو عبر الأقليات المسلمة المتناثرة خارج هذا العالم. متاح بعض من أعدادها على:

«موسوعة الأمة في القرن»[١].

٦- مشروع خريطة أعلام الأمة في النصف الثاني من القرن العشرين[٢].

٧- شهادات في احتفاليات تذكارية (احتفاليات المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالأعلام: د.محمد عمارة، د.حسن الشافعي، د.زهيرة عابدين).

إن خريطة القضايا الجامعة من ناحية وخريطة آليات وقنوات استدعاء الفكر الإسلامي من ناحية أخرى (على الأقل وفق خبرة البحثية والتدريسية للكاتبة، منفردة وجماعية) لتبين أن الفكر الإسلامي منبع خصب للمفاهيم والرؤى وتيار فواح بتطور الخبرات والدلالات. وإن هذا الفكر لابد أن يظل مجالا معرفيًا تنفتح عليه، المجالات الأخرى من العلوم الاجتماعية والإنسانية. وهو الأمر الذي أضحت تؤكده الآن الاتجاهات الغربية الحديثة الداعية للبينية وللتعددية المعرفية[٣]، وهو بدوره الأمر الذي سبق وانطلقت منه وتأسست عليه المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية والإنسانية بعامة[٤]. وكما تقدم، فإن الفكر -وفق منظور حضاري إسلامي للعلوم الاجتماعية- لا يستقيم فهمه خارج ثلاثية: الفكر - المؤسسات - الأحداث، وثلاثية: الأصول - الفكر (الفقه) - التاريخ.

إن الفكر على هذا النحو المطروح في المقدمات عاليًا ليس مجرد نصوص جامدة منقولة

---

http://hadaracenter.com/index.php?option=com_content&view=categories&id=86&Itemid=539

(١) موسوعة «الأمة في القرن» إصدار خاص من حولية «أمتي في العالم» تضمنت العددان الثالث والرابع (٢٠٠٠-٢٠٠١).

(٢) ضمن: مشروع أعلام الامة في قرن، غير منشور.

(٣) د.إكرام بدر الدين (تقديم)، د.نادية مصطفى (إشراف علمي)، د.أميمة عبود (تحرير)، أعمال سمينار قسم العلوم السياسية للعام الجامعي ٢٠١٠-٢٠١١ «المنظور البيني والعلاقات البينية في علم السياسة: إعادة نظر وقراءة جديدة، جامعة القاهرة: قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠١٢.

(٤) د.أحمد فؤاد باشا وآخرون، المنهجية الإسلامية (الجزء الثاني)، القاهرة: مركز الدراسات المعرفية، دار السلام، ٢٠١٠.

أو منقحة أو مزيد عليها، وليس مجرد أقوال شوامخ وأعلام من التاريخ تبدو منقطعة الصلة بفقه واقعنا. إن الفكر حلقات متراكمة من الممارسات الذهنية في أحوال الأمة المتغيرة، إنه ليس مجرد العلم أو النظرية أو الفقه أو الفلسفة، إنه أكثر رحابة واتساعًا واستيعابًا لكل هذه القوالب. إنه ذاكرة الأمة من الأفكار والمفاهيم والرؤى والمناهج والمعارف... فلنستدعه حيًا متفاعلا متجددًا في كل نشاط معرفي. فلنرجع إلى أعلامنا نعرف ماذا قالوا في هذه المسألة أو تلك.. فيتبين لنا أننا أمة حية تتنفس تحاول التغيير وفق فكرها. فيصدمها الفكر الوافد غير الأصيل بأدوات وآليات حركته الممكنة له من «فوق» دون قواعد وامتدادات على الأرض...

وإلى جانب كل ما سبق من جهود تستدعي إسهامات الفكر إلى جانب إسهامات أخرى في دراسة قضايا نوعية عدة تبقى الدراسة المتعمقة (التراكمية والناقدة والمقارنة) في أعمال أعلام الأمة، ذات أهمية خاصة لتقديم رؤاهم الكلية والشاملة حول التحديات التي تواجه الأمة.

(٤)

ويقدم هذا الكتاب، وعلى ضوء هذه المقدمة المنهاجية، قراءات في أعلام الفكر الحضاري التي قمت على إعدادها عبر ما يزيد عن العقد ونصف من الزمان (١٩٩٩- ٢٠١٤)، وقد تم هذا الإعداد في مناسبات علمية متنوعة. ويقوم الكتاب على هدف أساسي؛ وهو إبراز الإسهام التراكمي لكل عَلَم من هؤلاء الأعلام سواء في مجال التأصيل الفقهي والفكري أو في مجال المنهاجية والتنظير، أو في مجال تشخيص حالة الأمة والتفكير الاستراتيجي في التحديات وفي عمليات التغيير والنهوض، كل ذلك في إطار التفاعل مع معطيات البيئة المحلية والإقليمية والعالمية السائدة.

وعلى ضوء المقدمة عاليه، وعلى ضوء محتوى الدراسات، نجد أن الكتاب يقدم نماذج فكرية متنوعة من حيث الماهية، ومن حيث الخصائص:

١- فيمثل حامد ربيع ومني أبو الفضل نموذج العالم الأكاديمي المنتج للعلم من منظور حضاري، نموذج العالم الأكاديمي المنتج للفكر الداعي إلى الذاتية والخصوصية في إنتاج العلم، دون انقطاع صلة بالإنتاج العلمي العالمي، ولكن من واقع الوعي بضرورة الذاتية. إنهما يؤسسان للمنتج اللازم من خلال النظر إلى الواقع والبحث في مشاكله وحلولها، أنهما يؤسسان قواعد منهج إنتاج العلم والفكر الحضاري انطلاقًا من مصادر التنظير السياسي التراثية مقارنة واتصالا بالمصادر الحديثة.

٢- أما طارق البشري وعائشة عبد الرحمن فيقدمان نموذج الفقيه القانوني أو الفقيه الشرعي المؤرخ والشاهد على العصر بمعطيات تشكل تحدياته الداخلية والخارجية وسبل الخروج منها. إن الحكيم البشري هو القاضي المؤرخ المفكر ذو الرؤية الكلية المنطلقة من حسن فقه واقع الأمة وتراثها. وبنت الشاطئ هي الفقيهة المفكرة التي جدلت بين عظمة إنجازها في العلوم الشرعية وبين عمق إدراكها للتحديات التي تواجه الأمة.

إن نموذج العالم الأكاديمي (حامد ربيع، منى أبو الفضل) من ناحية ونموذجي الفقيه القانوني والشرعي (البشري، بنت الشاطئ) ينضحون بمسائل المعرفة والمنهج والتنظير والتأصيل، وهي مسائل منضفرة، لدى هذه النماذج وغير منقطعة الصلة بالواقع، التاريخي منه والمعاصر الراهن وغير منقطعة عن المستقبل.

٣- ويمثل كل من (ابن خلدون، ومحمد عبده، وفتح الله جولن) نموذج للفكر والفقه التراثي الوسيط والحديث والمعاصر على التوالي (بمعايير تقسيمنا للتاريخ). وابن خلدون ومحمد عبده من النماذج التي سرقها الآخرون وتعرضت أعمالهم لتأويلات عدة، وتم استلاب ما قدماه من مفاهيم أو توظيفها في غير موضعها في لعبة الإسلامي- العلماني، وكلاهما ينتمي إلى فترة انتقالية في تاريخ التفاعل الحضاري الإسلامي مع الغرب سواء في نهاية فترة الصعود (الاستبداد، والفساد، والتجزئة) أو في منتصف مرحلة الانحدار (الوقوع في قبضة الاستعمار). ومن ثم فكلاهما يمثل استجابةً حضارية لما واجهته الأمة من تحديات وتهديدات سواء في ظل الهجمة الأوروبية الأولي أو الهجمة

الأوروبية الثانية (الاستعمار التقليدي). كما يمثل الشيخ «فتح الله جولن» استجابةً للهجمة الغربية الكونية في ظل العولمة. وتنوعت استجابة كل من النماذج الثلاثة تجاه نفس القضايا نظرًا لتنوع المسائل باختلاف الزمان والمكان والخبرة.

وإن كان حامد ربيع ومني أبو الفضل وكذلك بالطبع البشري وعائشة عبد الرحمن مثلوا نموذج الفكر غير الحركي، الذي لم يمارس الحركة بذاته تفعيلا وتشغيلا لأفكاره في الممارسة، إلا أن محمد عبده وابن خلدون كان لكل منهما نصيبه في الحركة. وكذلك «فتح الله جولن»، الشيخ والمفكر والداعية، المصلح الديني والدعوي والتربوي والاجتماعي، أسس حركة تقوم على منظومة من المؤسسات تعمل في التغيير على الأرض تفعيلا لأفكار شيخها.

٤- ويبقى النموذج الأخير، الذي يمثله السيد ياسين. فوفقًا للتأصيل النظري للدراسات الحضارية ولمفهوم المنظور الحضاري، الذي قدمته منى أبو الفضل، فإن الفكر الحضاري لا تقتصر نماذجه على نماذج الفكر الإسلامي. ولكن تمتد إلى نماذج أخرى تتحدى التأصيل الوضعي التقليدي (بعيدًا عن القيم والتاريخ والفلسفة والاجتماع والثقافة والحضارة). ومن ثم، فإن نموذج السيد ياسين هو نموذج الفكر الليبرالي النقدي الذي يفسح مجالا في تشخيص وتحليل الظاهرة الدولية المعاصرة للأبعاد الثقافية والحضارية. ويمكن، بقدر كبير من الصعوبة اكتشاف مناطق تماس منهاجية وفكرية، وليس معرفية، بين نموذجه وبين نماذج حضارية إسلامية متزامنة معه. فهو يظل علمانيًا حداثيًا يحاول الاستجابة لمتغيرات العصر التي أسماها «الثورة الكونية»، الثورة المعلوماتية، الحضارة أو الإنسانية العالمية المعاصرة. وهي المتغيرات التي فرضت تجدد الاهتمام بالأبعاد الدينية والثقافية والحضارية في التفاعلات الوطنية والعالمية. ولكن يظل للعلماني الوضعي اقترابه منها المختلف عن اقتراب الإسلامي الحضاري. إن قراءتي في واحد من أعمال السيد ياسين تقدم تقويمًا ونقدًا، معرفيًا ومنهاجيًا، من منظور حضاري إسلامي لهذا النموذج. في حين أن قراءاتي في النماذج الأخرى ساهمت في عرض أبعاد متنوعة لهذا المنظور: معرفية، ومنهاجية، ونظرية، وتطبيقية.

ولقد مثلت بالنسبة لي قراءة أعمال هؤلاء الرواد، كل في حينها تراكمًا علميًا وفكريًا في مجال بناء وتفعيل واختبار منظور حضاري إسلامي مقارنة بمنظورات أخرى. فجميعهم يمثلون، ويدرجات وأشكال متنوعة، استجابات حضارية للتهديدات التي واجهت ومازالت تواجه الأمة في مجالات البناء الداخلي والقوة الداخلية، العلاقات بين مكونات الأمة، العلاقات مع الآخر؛ وجميع هذه الاستجابات تتناول آثار اكتمال حلقات الاستعمار والتجزئة، وكذلك آثار حركات المقاومة والاستقلال، جميعها تبرز خطورة تزايد التدخل الخارجي، وصولا إلى الحالة الراهنة من الاختراق، وما أحدثه -عبر أكثر من قرنين- من خلل وتفكيك وتشويه في النموذج الحضاري الإسلامي على كافة المستويات المعرفية والفكرية والثقافية والسياسية. إلا إن السيد ياسين يرى في المراجعة الذاتية والنقد الذاتي لهذا النموذج الحضاري الإسلامي ضرورة ليس للإصلاح من الداخل ولكن للاستبدال حيث يجعل سالنموذج الغربي هو النموذج العالمي الذي حقق الحداثة والتقدم والذي يمثل المقياس والذي يستحق الالتحاق به.

بعبارة أخرى: إن جميع هذه النماذج -باستثناء نموذج السيد ياسين- تقدم تجسيدًا للمنظور الحضاري الإسلامي بخصائصه الكبرى: الكلية، والشمولية، والقيمية الواقعية، والمصلحة الأخلاقية، المنظومية بين فقه الأصل وفقه الاجتهاد وبين فقه التاريخ وفقه الواقع نحو فقه المستقبل وبين الثابت والمتغير، تضافر دوائر الفرد الجماعة -المجتمع- الدولة -الأمة- العالم،... إلى غير ذلك من خصائص تتجاوز تصارع وتضاد الثنائيات المتعددة إلى التكامل والتضافر بينها وإن تنوعت الأولويات باختلاف الظروف.

كما أن معيار تصنيف هذه النماذج لا يعتمد المعايير السائدة في تصنيف تيارات ومدارس الفكر الإسلامي: فكل نموذج ينتمي إلى أكثر من تيار أو مدرسة وفق هذه التصنيفات السائدة: التيار التقليدي، أو التيار التحديثي أو التوفيقي، التيار الفكري أو التيار الحركي، التيار الإصلاحي أو التيار الراديكالي، تيار الإصلاح الديني والتربوي أو تيار الإصلاح السياسي، الإسلام السياسي أو الإسلام الدعوي أو المدني، الإصلاح

الضال أو الرشيد، التيار السلمي الإصلاحي أو تيار العنف المسلح... ومعظم هذه التصنيفات تتسم بالثنائيات المتضادة والمتصارعة، وتتخذ الموقف من الغرب أو من الإسلام، قربًا أو بعدًا معيارًا للتصنيف، ناهيك عن معيار أدوات الحركة. بعبارة أخرى، إن هذه التصنيفات التقليدية السائدة، في الأدبيات العربية أو الاستشراقية، في حاجة لمراجعة، ناهيك عن التصنيف إلى فقه أو فكر، فكر تراثي أو فكر حديث ومعاصر. وإذا كانت أدبيات الفكر السياسي الإسلامي بصفة عامة تهتم بالفكر التراثي والحديث، فإن الفكر المعاصر والراهن منذ منتصف القرن الفائت لم يجد اهتمامًا في حد ذاته بدرجة كافية ملموسة أو مقارنة. رغم أن المسائل المطروحة في هذه المرحلة تختلف عن المسائل في المراحل السابقة، وإن كانت تظل جميعها منتمية لنفس جنس القضايا الرئيسية التي تواجه الأمة.

ومن ثم، فإن النماذج المقدمة في هذا الكتاب -وغيرها في المداخل الأخرى لدراسة الفكر الإسلامي المشار إليها عاليًا- هي من النماذج المنتمية لهذه المرحلة (النصف الثاني من القرن العشرين وأوائل القرن الواحد وعشرين). ولذا؛ فهي في حاجة لمعيار تصنيف جديد وغاية جديدة للقراءة التراكمية المقارنة فيها. ومن أهم هذه الغايات والتي توقف عندها الحكيم البشري[1]: من ناحية، قدر التغير في الفكر تجاه مسائل القضية الواحدة من مرحلة إلى أخرى، أو الاتجاهات المتنوعة نحو المسألة الواحدة في مرحلة ما ودلالات هذا التنوع تكاملا أو تضادًا.

ومن ناحية أخرى، قدر الانتقال من الفكر إلى الحركة عبر وسائط عدة وأهمها المؤسسات والهيئات المترجمة لمنظومات هذا الفكر في المجالات المختلفة: بعبارة أخرى، من أهم هذه الغايات: جدوى هذا الفكر ومصداقيته وفعاليته في عملية التغيير الحضاري الممتدة والمستمرة.

-(١) انظر على سبيل المثال:
المستشار طارق البشري (تقديم) في ، د.إبراهيم البيومي غانم، «الفكر السياسي لحسن البنا»، القاهرة: مدرات للأبحاث والنشر، ٢٠١٣.

فإن الأمة، كما أكد البشري[1]، لا ينقصها الأفكار والمشاريع النهضوية التي يقدمها أعلامها، ولكن ينقصها تحويلها إلى سياسات وبرامج وإجراءات للتغيير أو الإصلاح على أرض الحركة.

(٥)

تزداد الحاجة الراهنة لمثل هذه القراءات في النماذج الفكرية من أعلام الأمة لاعتبارين أساسيين:

أولهما- أن قيام الثورات العربية قد اقترن بصعود إسلامي متجدد مما فجر مرحلة جديدة من مراحل الجدال الإسلامي- العلماني. وهو الجدال الذي تأثر، من جانب الإسلاميين، بتحدي المشاركة في السلطة في إطار من الحرية والتعددية. كما شهد هذا الجدال، من جانب العلمانيين، جهودًا دءوبة ومستمرة ومتراكمة ومتصاعدة عبر ثلاث سنوات لشيطنة المشروع الإسلامي برمته و من ثم وأد فرص المشاركة في السلطة وهي مازالت في مهدها.

والاعتبار الثاني- هو أن الثورات المضادة الساعية لوقف التغيير نحو الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والكرامة الإنسانية قد اتخذت من «الفَزَّاعَةُ الإسلامية» ذريعة ومبررًا للانقلاب على نتائج الانتخابات البرلمانية ثم الرئاسية والدستور (في مصر) أو ذريعة ومبررًا لإجهاض المقاومة ضد النظام المستبد (في سوريا وفي اليمن) أو ذريعة ومبررًا للقفز على التوافقية في تونس.

وأيًا كانت خرائط واقع التطورات في الثورات العربية الأربع وموضع الصراع الإسلامي- العلماني منها مقارنة بالصراع بين الديمقراطية المرجوة والدول العميقة

---

(١) المستشار طارق البشري (المحاضرة الختامية) بعنوان : مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي، في «مؤتمر دولي مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي: خبرات مقارنة مع حركة فتح الله كولن التركية، جامعة الدول العربية ١٩-٢١ أكتوبر٢٠٠٩»، القاهرة: مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، دار النيل للطباعة، ٢٠١١.

والنظم المستبدة، فإن السلاح الفكري قد تم توظيفه في لعبة الصراع السياسي على نحو انتهازي وذلك لوسم الإسلاميين -بسبب فكرهم وليس ممارساتهم- بخيانة الوطن وبالعنف والإرهاب وبعدم التسامح مع المخالف والأقليات والمرأة، وبالرأسمالية المتوحشة، وبمعاداة الدولة الوطنية الحديثة والسعي لتدمير أركانها وعلى رأسهم الجيش من أجل «الخلافة الإسلامية»، وبالسعي لفرض نموذج حياة جديد على المصريين وبطريقة قسرية متطرفة تهدد «الثقافة الوطنية المصرية»...الخ من اتهامات مطلقة تستدعي أنماطا جاهلة ومريضة من أنماط فهم الفكر الإسلامي أو لادعاء الفهم أو لاحتكار الفهم ليقتصر على «نموذج إسلامي واحد». وهو النموذج الذي تسعى لفرضه المؤسسات الإسلامية الرسمية وعلى نحو ينفي تعددية الاتجاهات الفكرية والفقهية الاجتهادية الإسلامية.

ومن هنا تزداد أهمية العرض المتجدد للنماذج الفكرية التي تعالج أطروحاتها القضايا المثارة حاليًا: من مثل العلاقة بين الوطن والأمة والعالم، العلاقة بين الجماعة السياسية والدولة، أنماط الدول وروافد الجماعات السياسية، قواعد الحريات والمساواة وتداول السلطة، الدولة المدنية، تطبيق الشريعة، المواطنة... فإن القراءة في النماذج التي يقدمها الكتاب تساهم في الاستجابة لهذا الاحتياج الراهن. فرغم إنها قد تمت في مرحلة سابقة على الثورات (١٩٩٩-٢٠١٠) إلا إنها مازالت تحمل الكثير من الدلالات. وخاصة إنها تبين إن ما جرى الحوار الوطني حوله، قبل الثورات، قد تم الانقلاب التام عليه من جانب العلمانيين وعلى نحو يلوي أعناق الأفكار لتبرير الانقلابات والثورات المضادة على مرجعية الشعوب وهوياتها، وهما في قلب الديمقراطية والحريات والحقوق. فلا ينفصل الجانبان عن بعضهما ولا يمثلا بدائل أو أولويات مختلفة. ولكنهما ينضفران معًا. هكذا تخبرنا خبراتنا التاريخية ونماذجنا الفكرية عن العلاقة بين الهوية والمرجعية وبين السياسة.

وأخيرًا، يجدر بي في نهاية هذه المقدمة قول الآتي: لقد أقدمت على القراءة في مجموعات أعمال هذه الرموز في مناسبات علمية ولدوافع بحثية متنوعة، وذلك في الفترة من ١٩٩٩ وحتى ٢٠١٠. وتوالت قراءاتي من نموذج لآخر لهؤلاء الرواد (إلى جانب المداخل

الأخرى لاستدعاء الفكر الإسلامي) كجزء من دراساتي الدولية.

فباعتباري متخصصة علاقات دولية، أيقنت بعد حين من مشواري العلمي، أن الفكر، بالنسبة لفهم العلاقات الدولية، بمثابة العامود الفقري ومركز الأعصاب في جسم الإنسان. فلا يكف رصد الوقائع والأحداث وتحليلها تشخيصًا وتفسيرًا، ولكن الأهم الرؤية الناظمة لتفاصيل الواقع والساعية للنقد والتغيير. ولقد قدم كل عَلَم من الأعلام اللذين يقدم هذا الكتاب قراءتي لهم، رؤى من هذا القبيل في أمور عدة تقترب أو تبتعد قليلا أو كثيرًا عن مجال العلاقات الدولية للأمة ووضعها في النظام العالمي المعاصر. وفي هذه الآونة –وفي ظل أزمة المشروع الإسلامي في مواجهة الثورات المضادة- تزداد الحاجة لإعادة القراءة في فكر أعلام هذا المشروع، وخاصة المعاصرين منهم ليتبين لنا ما قدموه من اجتهادات في أمور عدة تتعرض أركانها وثوابتها الآن لمعاول هدم المنافقين ولأغراض الصراع السياسي ضد الديمقراطية وضد المشروع الإسلامي.

يرحم الله من قضى من هؤلاء الرموز الذين تعلمنا على أيديهم عن قرب أو عن بعد، وأمد الله في عمر الباقين ومتعهم بالصحة لإعلاء كلمة الحق.

والحمد لله

القاهرة، أبريل ٢٠١٤

العلاقات الدولية في التقاليد الإسلامية امتداد من الداخل: قراءة في أعمال د. حامد ربيع(*)

تنعقد الندوة، كما حدد منظموها، انطلاقًا من تقليد «ثقافة التذكير» باعتباره تقليدًا أوروبيًا تعرفه الجامعات والمراكز الأوربية.

ومع قمة مثل د.حامد ربيع فإن الأمر لا يتصل «بالتذكير» فقط، ولكن بالإحياء والاستلهام للنمط الذي يمثله والرمز الذي يقدمه. فما أحوجنا إليه الآن، علمًا وعملاً، ناهيك عن أن تقاليد تراثنا العربي والإسلامي تعرف نظائر هذه «الثقافة» وما أحوجنا إلى استدعائها في زمن لم تنقطع فيه الروابط بين الأستاذ والتلميذ فقط ولكن انقطعت الروابط بين الأساتذة الأحياء المعاصرين.

كما تهدف الندوة إلى تقديم قراءة نقدية في أعمال هذا العالم الموسوعي، وعلى هذا النحوالذي تنعقد عليه الندوة، أي تدارس حالة الإضافة والتراكم المعرفي الذي حققه د.حامد ربيع في مجالات العلوم السياسية المختلفة، فإذا بالندوة تجسد ما وصل إليه حال العلاقة بين هذه المجالات في المرحلة الراهنة من تطور علم السياسة. فكأن د.حامد ربيع وهو يتنقل بين مجالات العلم المختلفة إنما يسجل حقيقة مهمة وهي التداخل والتواصل والتفاعل بين هذه المجالات وعدم الانفصال بينها.

(*) نشرت هذه الدراسة في: د.حسن نافعة، د.عمرو حمزاوي (محرر)، أعمال ندوة قراءة في تراث حامد ربيع، جامعة القاهرة: قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد، ٢٠٠٤.

ولكن يبقى للعملة وجه آخر؛ كيف يمكن تقديم قراءة نقدية في أعمال د.حامد ربيع في مجال من المجالات -مثل العلاقات الدولية أو غيرها؟ وماذا يعني بالنسبة لتلاميذه - كبارًا وصغارًا؟

إن الذي يدفعني إلى هذا السؤال -عدا الاعتبارات المنهجية الخاصة بمنهج إعداد البحث- أمران؛ من ناحية: أن إعادة قراءة د.حامد ربيع بعد سنوات طويلة منذ الاقتراب منها لأول مرة يمثل اختبارًا للقدرات الذاتية وللخريطة الفكرية الذاتية وللتوجه الذاتي العلمي. لأن إعادة قراءة نموذج فكري ونظري عميق القسمات مثل د.حامد لابد وأن يضع كل ذات أمام نفسها، لأن هذه القراءة تدفع لاتخاذ مواقف علمية وعملية على حدٍ سواء.

ومن ناحية أخرى، مع تفرع شبكة مؤلفات د.حامد، ألا يمكن تحديد دائرة تحتل الأولوية يمكن من خلالها إرساء قواعد بناء عملية القراءة المقارنة؟

وانطلاقًا من هذين الأمرين تحدد منهجي لإعداد هذا البحث وهويتمثل في خطوتين أساسيتين؛ الأولى: رسم خريطة مكتبة د.حامد ربيع -من منظوري كمتخصص في العلاقات الدولية- حتى يمكنني أن أحدد ملامح خريطته البحثية في مجال العلاقات الدولية، ومن ثم أحدد أي المواقع أو الزوايا التي يمكن أن أنفذ من خلالها مهمتي البحثية، وخاصةً على ضوء المتوفر من هذه المؤلفات لدى قسم العلوم السياسية.

الثانية: القراءة الأولية في المتوفر من هذه المؤلفات بغرض إعادة اكتشاف خصائص منهاجية كبرى، ناهيك عمّا يمكن اكتشافه من قراءة عناوين المؤلفات ذاتها؛ فلقد كان لـ د.حامد ربيع ملكة صياغة العناوين الموحية المستثيرة للتساؤلات. وبعد هذه القراءة الأولية لابد من الاختيار والانتقاء لبعض النماذج لتقديم نتائج القراءة النقدية التفصيلية فيها.

وعلى ضوء كل ما سبق، فإن الدراسة تتضمن جزئين: الأول يتناول الخطوات

المنهجية، والثاني يتضمن نتائج القراءة النقدية في بعض النماذج من مؤلفات د.حامد ربيع.

الجزء الأول: خطوات منهجية

أولاً- رسم خريطة مكتبة د.حامد ربيع في العلاقات الدولية

بمراجعة العناوين التي تتضمنها قائمة مؤلفات د.حامد ربيع، والتي انبنت على محتوياتها القراءات المقدمة في هذه الندوة، يتضح لي أنه ما يتصل بالعلاقات الدولية يمكن تقسيمه إلى المجموعات التالية:

١. نظرية العلاقات الدولية.

٢. العلاقات الدولية - العربية أو المنطقة العربية في النظام الدولي.

٣. الأبعاد الإسلامية في دراسة العلاقات الدولية.

٤. النظام الدولي.

٥. مصر.

٦. الوظيفة الدبلوماسية.

وفيما يلي تسجيل لمحتويات كل مجموعة بالرجوع إلى العناوين فقط كما وردت في قائمة المؤلفات لدى قسم العلوم السياسية.

١- في نظرية العلاقات الدولية:

نظرية القيم السياسية (د.ت)، نظرية السياسة الخارجية (١٩٧٢)، نظرية الدعاية الخارجية (١٩٧٢)، الإرهاب الدولي ونظرية السياسة الخارجية (د.ت)، حول نظرية السياسة الخارجية وقواعد التعامل الدولي.

٢- المنطقة العربية، الشرق الأوسط في النظام الدولي:

- المتغيرات الدولية وأزمة الشرق الأوسط (٧٩).

- الأوضاع الدولية والتطور المعاصر للدور الإقليمي للمنطقة العربية (٨٥).

- الأبعاد الاستراتيجية لصراع القوى الكبرى حول الخليج العربي (٨٣).
- الحوار العربي الأوربي واستراتيجية التعامل مع الدول الكبرى.
- الصراعات الدولية حول الوطن العربي، حرب الخليج، الاستراتيجية الإسرائيلية في التسعينات (٨٦).
- الصهيونية بين الواقع الإقليمي والمتغيرات الدولية (٧٩).
- نظرية التعامل الدولي ومشكلة الشرق الأوسط (٨١).
- السياسات الخارجية ومشكلة الشرق الأوسط.
- السلاح الكيماوي والجرثومي واستراتيجية التعامل العسكري في منطقة الشرق الأوسط (د.ت).
- القدس وصراع القوى الدولية حول منطقة الشرق الأوسط (٨٦).
- سلاح الغذاء ومستقبل التعامل الدولي مع الوطن العربي.
- الثقافة العربية في مواجهة النفوذ الأجنبي والصهيوني.
- الاقتصاد العربي والتبادل البترولي مع الدول النامية.
- العلاقات العربية اليابانية (١٩٧٩).
- البحر المتوسط والاستراتيجيات الكبرى – حول سياسة عربية بحر متوسطية (١٩٨).
- العرب في قلب العاصفة في (السياسة السوفيتية، في ملف الاستراتيجية الأمريكية، بين صراع العمالقة، أوربا الغربية)، مستقبل إسرائيل بين المطرقة العربية والسندان الإسلامي (١٩٧٨) هل فشل العرب في التعامل مع مشكلة الشرق الأوسط ومتغيراته.

- الاستراتيجية الأمريكية الجديدة وأزمة الشرق الأوسط (١٩٨٤).
- الدفاع عن الخليج دفاع عن الأمن القومي العربي (١٩٨٤).
- لماذا الفشل العربي في التعامل الدولي.
- جامعة الدول العربية والمنظمات الإقليمية البديلة: كيف سقطت القيادات العربية في فخ المخطط الصهيوني (١٩٨٦).
- مخطط دولي لتفتيت الوطن العربي: توافق استراتيجي في السياسات الدولية تجاه الشرق الأوسط (د.ت).
- معركة العرب على جبهة التحالف الأمريكي الإسرائيلي (١٩٨٤).
- السياسة الخارجية والسياسة الإنمائية: الواقع العربي والبعد الثقافي للتعامل الدولي بين التداخل والتبعية (١٩٨٤).
- سبل تعزيز الدور العربي في الأمم المتحدة (١٩٨٧).
- الوطن العربي وديناميات التعامل الدولي مع الكتل المختلفة في نهاية القرن الحالي: نظرة مستقبلية (١٩٨٤).
- الظاهرة الإنمائية والواقع العربي: حول تحليل موضوع المتغير الثقافي في العملية الإنمائية وخبرة التطور السياسي في العالم المعاصر (١٩٨٤).
- الأبعاد الدولية للمشاكل الإنمائية في الوطن العربي.
- سياسة ليبيا الخارجية والصراع الدولي (١٩٨٤).
- السياسة الليبية وتوازن القوى الدولية في البحر المتوسط.
- العراق في لعبة الأمم: حول تطور الوظيفة الدولية للعراق خلال الأعوام القادمة.
- البترول العربي واتجاهات السياسة الدولية.

٣- البعد الإسلامي في دراسة العلاقات الدولية:

- الإسلام والقوى الدولية (١٩٨١).
- سوف أظل عربيًا (١٣ رؤية) (١٩٧٨ -١٩٨٠): نحن والعالم، قيمنا المعنوية في التاريخ الإنساني، القيم الإسلامية والتراث الأوربي، الحضارة الإسلامية، الدولة العالمية والعروبة الإسلامية نحن والحضارة البيضاء إلى أين الطريق.
- الإسلام في لعبة الأمم: الصحوة الإسلامية حركة شعوب تبحث عن ذاتها وليس تحريكًا لجيوش تسعى إلى القتال (١٩٨٥).
- حوار مع د.حامد ربيع حول المشروع الحضاري الإسلامي: الفكر القومي في العالم العربي عفا عليه الزمن (١٩٨٨).
- عملية توظيف الورقة الإسلامية في تحطيم القدرات الذاتية للوطن العربي: الإطار الفكري للتعامل.
- الإسلام وعملية تخريب الوطن العربي.
- إشكالية التراث وتدريس العلوم السياسية في الجامعات العربية (١٩٨٥).
- استراتيجية التعامل الدولي في تقاليد الممارسة الإسلامية.
- خطاب من د.حامد ربيع إلى الرئيس الخميني (٣١/ ٧/ ١٩٨٨ من بغداد).

٤- النظام الدولي:

- خصائص المجتمع الدولي المعاصرة (د.ت).
- تطور العلاقات الصينية الإسرائيلية (د.ت).
- الاستراتيجية الأمريكية الحديثة.
- تطور العلاقات الصينية مع الكيان الصهيوني (١٩٨٧).

- ظاهرة التكتل الإقليمي في الجمعية العمومية لهيئة الأمم المتحدة وعلاقتها بالحقيقة المعاصرة للإطار النظامي لظاهرة الدولة (١٩٦١).
- القارب الهندي يعبر خضم الصراعات الدولية أم يغرق (١٩٨٤).

٥- مصر:

- ثورة ٢٣ يوليو ووظيفة مصر الإقليمية: حول التعريف بمفهوم الدولة القائد وعملية التطور الوحدوي (٨٦-٨٧).
- سوف أظل عربيًا (رقم ١٣): بين مصر العربية والعروبة المصرية (١٩٨٠).
- سياسة عبد الناصر الخارجية في الميزان (١٩٨٣).
- ثورة ٢٣ يوليو في عصر العمالقة: جمال عبد الناصر والإدراك لوظيفة مصر الدولية (١٩٨٤).
- الساسة الخارجية المصرية (د.ت).
- مشروع بحث عن وظيفة مصر الإقليمية: حول تحليل الأبعاد السياسية للدور الحضاري المصري في منطقة الشرق الأوسط.

٦- الوظيفة الدبلوماسية:

- حول تأصيل نظرية السياسة الخارجية وقواعد التعامل الدولي (د.ت).
- الوظيفة الدبلوماسية بين إعداد السياسة الخارجية ومقياس اتجاهات الرأي العام.
- نظرية الدعاية والعمل الدبلوماسي (٦٨).
- الأداة الدبلوماسية والعمل الدعائي الخارجي (د.ت).
- نظرية التعامل الدولي ومشكلة الشرق الأوسط.
- نظرية مناهج البحث في خدمة الوظيفة الدبلوماسية.

ويمكن من قراءة العناوين السابقة، وكذلك من واقع القراءة في بعض هذه الأدبيات (١٦ نصًا هي المتوافرة من القائمة المذكورة سابقًا) **أن أسجل الملاحظات التالية حول المشروع الفكري للد. حامد ربيع وحول خصائص منهاجيته:**

١- الانطلاق من الأطر الفكرية والمنهاجية والنظرية للتعامل مع القضايا والأحداث والتطورات؛ حيث لا يصبح الاقتراب رصديًا وصفيًا بقدر ما هو اختباريًا لقواعد نظرية، ومن ثم عدم الفصل بين العلم والحركة. فإن مفتاحا إنتاج د.حامد ربيع في مجال العلاقات الدولية هما النظرية والحركة في تفاعل دائم؛ فالنظرية لديه لخدمة الحركة والحركة لديه سبيل للنظرية أيضًا. وأقصد بالحركة اتجاهه لصانع السياسة والقرار العربي متسائلا دائمًا عن وعيهم وفهمهم للمتطلبات الاستراتيجية لتحقيق أهداف الأمن القومي العربي والإسلامي ولحمايته من المخاطر والتهديدات القائمة، ومن ثم فإن أطروحات د.حامد ربيع هي أطروحات صاحب رؤية استراتيجية ومحلل استراتيجي يهدف إلى الربط بين العلم والحركة، وأقصد بالنظرية ما درج هو على تسميته دائمًا قواعد التعامل الدولي. ولم تكن مقالاته ودراسته تخلو من ملاحظات منهاجية وإطار نظري واستدلالات نظرية، ناهيك بالطبع عن الدراسات النظرية بطبيعتها.

٢- الأبعاد الخارجية امتداد للداخلية والعلاقة التفاعلية بين النظام الدولي الشامل والنظم الإقليمية.

٣- الأبعاد الحضارية والثقافية إلى جانب الأبعاد الأخرى، والإسلام في قلب الرؤية والعلم لدى د.حامد ربيع.

٤- النظام العربي ليس مفعولا به، ولكنه أيضًا فاعل يجب أن يطور من رؤاه وآلياته وفق تصور استراتيجي يحدد التهديدات ويطرح البدائل في ظل فقه الواقع.

٥- والنظام العربي -على مستويات تفاعلاته المتنوعة- يقع في قلب اهتمامات د.حامد على نحو يجعلني أصفه بالعالم المهموم بأمته فكرًا وحركة وعلمًا.

فهو العالم ذو الرؤية الاستراتيجية الذي يبحث في قضايا وتفاعلات أمته بمنظار استراتيجي لا يصف أو يرصد فقط، ولكن يشخص ويقارن ويطرح تصورات مستقبلية. وهو العالم الذي تنعكس خصوصيته الحضارية على إنتاجه النظري والحركي على حد سواء. فهو العالم الكفاحي الذي يؤمن بقدرة العالم على إحداث تغييرات ليس على صعيد الفكر والنظرية فقط، ولكن على صعيد الواقع أيضًا، حيث لا انفصال لديه بين العلم والحركة. وكم اعترف د.حامد ربيع وتألم من أن أسباب الفشل العربي ترجع إلى إسقاط هذا الجانب.

ولعل كفاحية د.حامد ربيع تظهر في قوة المصطلحات التي ينحتها، وصلابة الصياغات اللغوية التي ينشئها.

وأخيرًا، فلعل من أهم خصائص مؤلفات د.حامد ربيع أنها تنضح بالمنهج من أول سطر؛ حيث يمسك بيد القارئ ويرشده إلى خطواته في القراءة كما لو كان يريد مشاركته في نتائج عملية المعاناة التي أفرزت هذا العمل. إنك وأنت تقرأ د.حامد ربيع تشعر أنه يحدثك ويناقشك أو يتكلم في جمع من الناس يهزهم ينبههم ليدركوا حجم التحدي الذي يحمل همه.

ثانيًا- القراءة النقدية: منهج اختيار النماذج والقراءة

سيتضح لنا مغزى الملاحظات الكلية التمهيدية السابقة على ضوء القراءة النقدية المقارنة في بعض أدبيات د.حامد ربيع.

وبالطبع ليس من الممكن تقديم نتائج القراءة النقدية في جميع الأعمال التي سبق الإشارة إليها -والتي تمثل من وجهة نظري- إسهامه في مجال العلاقات الدولية (إلى جانب جزء مما يتصل بالصراع العربي الإسرائيلي)، ولكن سيقتصر البحث على القراءة التفصيلية في النماذج التالية: من ناحية: نظرية السياسة الخارجية، والإرهاب والسياسة الخارجية، ومن ناحية أخرى: الأبعاد الاستراتيجية لصراع القوى الكبرى حول الخليج العربي: العراق في لعبة الأمم، السياسة الخارجية والإنمائية (البعد الثقافي)، ومن ناحية

ثالثة: الإسلام والقوى الدولية.

وتمثل هذه القراءات نماذج من الثلاث فئات التي تم تصنيف الأدبيات بينها. فلماذا تم اختيارها دون غيرها؟ فضلا عن الصعوبة المنهاجية لتقديم نتائج القراءة المقارنة لهذه الأعمال العميقة في بحث محدود الصفحات ولتتم مناقشته في جلسة محدودة الزمان، وهو الأمر الذي يفرض ضرورة الانتقاء والاختيار، وإن هذا الانتقاء تفسره بعض الأسباب:

فقد سبق وتفاعلت مع «نظرية السياسة الخارجية، والإسلام والقوى الدولية منذ ما يقرب من ربع قرن، ومما لاشك فيه أن إعادة القراءة ستكون أمرًا لا يمكن مقاومته.

أما الموضوعات الأخرى في الفئة الثانية فلكل منها جاذبيته؛ ففي ظل ما يحدث في العراق الآن في خبرة عمل د.حامد الطويلة في العراق، كان لابد من التساؤل ماذا كتب د.حامد عن العراق منذ ما يقرب من العقدين وفي ظل ظروف دولية وإقليمية مختلفة؟ أما النموذج الثاني، فيبرز على صعيد عنوانه مصطلح «الثقافي» وهوالأمر الذي يمثل جاذبية للنظر في مفهوم د.حامد عن ذلك الأمر، وذلك قبل عقدين من تجدد الاهتمام الراهن بذلك البعد الثقافي وكذلك الحضاري بل والديني في دراسة العلاقات الدولية.

ولكن هل هناك منهج محدد اقتدت به القراءة في الأدبيات؟ سيتضح لنا من العرض التالي كيف أن طبيعة كل موضوع فرضت إشكالياتها الخاصة خلال القراءة الأولية وخلال تسجيل نتائج هذه القراءة، ومع ذلك فإن عملية الإعداد للقراءة قد أحاط بها ثلاثة أسئلة أساسية:

- ما قدر السبق والإضافة الذي حققهما د.حامد عند دراسة بعض الموضوعات، وهل دشنت هذه الدراسات منذ نشرها عملية تراكم معرفي حول هذا الموضوع؟ فعلى سبيل المثال، ما الذي قدمه في مجال نظرية السياسة الخارجية (١٩٧٢)؟ وما الذي يميز إسهامه في هذا المجال باعتباره أستاذ نظرية سياسية أساسًا؟
- كيف ظهرت كفاحية د.حامد العلمية والعملية؟ وكيف تتضح خصوصية تمسكه

بتقاليد أمته وقيمها؟ فمثلا كيف برر الحاجة إلى تنظير إسلامي في العلاقات الدولية- انطلاقًا من التقاليد الإسلامية؟

- ما قدر مصداقية تصورات د.حامد العالم ذي الفكر الاستراتيجي الذي يقدم التصورات والبدائل والسيناريوهات؟ هل تحققت رؤاه؟ هل كان ذا رؤية استشرافية ثاقبة؟ فعلى سبيل المثال حاز الخليج العربي اهتمامًا خاصًا لدى د.حامد ربيع، فما الذي قدم بشأنه؟

ثلاثة أسئلة فرضتها همومي العلمية والعملية في مجال دراسة العلاقات الدولية، فما كان مني إلا أن أسقطتها على تفاعلي مع أستاذي رحمه الله.

وما كنت -حين تتلمذت على يديه- أملك إشكاليات أقيس عليها وحولها ما أتلقاه عنه. ولكني كنت أتشكل بناءً على مدخلات محاضراته إلى فكري ووجداني. وها أنا الآن بعد ثلاثة عقود من تتلمذي على يديه أجد ذهني وفكري ووجداني يزخر بالإشكاليات، ومن أهمها الثلاث التالية:

أولاً- لماذا افتقار المكتبة العربية إلى الأدبيات النظرية في مجال العلاقات الدولية؟ ولماذا الافتقار بصفة عامة إلى الأطر النظرية والوضوح المنهجي في الدراسات السيارة؟

ثانيًا- إلى متى سيظل التحيز للمنظورات الغربية ومصادرها سائدًا في مدارسنا الفكرية ومقرراتنا الجامعية وبحوثنا العملية والنظرية في آنٍ واحد؟ كيف يمكن الخروج من هذه الحلقة المفرغة؟ كيف يمكن دفع ودعم الدعوة التي دشنها د.حامد ربيع منذ ربع القرن لجعل تراثنا مصدرًا للتنظير؟

ثالثًا- ماذا ألَّم بقدراتنا العربية والإسلامية عبر نصف قرن من الزمان، شهد فيه العالم تحولات هيكلية وظرفية متنوعة أفرزت بدورها تحديات هائلة أمام النظم والشعوب العربية والإسلامية؟

وكيف نحدد العلاقة بين هذا الفشل وبين حالة العلم، وكذلك حالة العلاقة بين

العلم والحركة؟ فهل قامت وتقوم مراكزنا البحثية وجامعاتنا بواجبها الكفاحي العلمي أو العملي، أم أن هذا الواجب والفرض قد نالت منه قيود القهر والاستبداد؟

بعبارة أخرى، فإن انتقائي النماذج المشار إليها من جهة، ووضع ما قبل منهج القراءة النقدية من جهة أخرى قد حكمته اعتبارات ذاتية أكثر مما حكمته الاعتبارات الموضوعية. ولكن في خبرة مثل خبرة التفاعل مع العظماء من أمثال د.حامد ربيع لابد وأن يلتقي الذاتي والموضوعي في تناغم واضح.

١- المجموعة النظرية

النظرية والحركة لا يفترقان في فكر د.حامد ربيع؛ فهو لم يهتم بالنظرية انطلاقًا من تجريدات، ولكن انطلاقًا من فقه الواقع، ونحو بدائل أفضل للحركة واستراتيجياتها وقواعدها. كما أن الممارسة لديه -فكرًا ونظمًا- هي مصدر أساسي من مصادر التنظير.

وتتضمن المجموعة النظرية عددًا محدودًا من المؤلفات بالمقارنة بمجموعات أخرى -كما سبق ورأينا. ويبدون الدخول في تفاصيل الأطروحات النظرية -وهي جد عميقة، وممتدة، وشاملة، وتدل على استيعاب وهضم لمنظورات نظرية العلاقات الدولية وأطرها النظرية- فيكفي أن أشير إلى ملاحظات عامة تخص بعض هذه المؤلفات، كما أتوقف بقدر من التفصيل عند واحد منها بالأساس وهو نظرية السياسة الخارجية:

أ- **نظرية الدعاية الخارجية، نظرية القيم، الإرهاب ونظرية السياسة الخارجية**؛ أعمال ثلاثة تمت خلال السبعينيات، تحمل مضامين ذات أبعاد استشرافية شديدة الأهمية. فماذا نرى الآن: أضحت الدعاية في عصر المعلومات والعولمة أداة لا تقل خطورة عن الأداة العسكرية.

القيم: تجدد الاهتمام بها وتم رد الاعتبار إليها وكان لـ د.حامد ربيع -في ظل قمة ثورة السلوكية- فضل التذكرة بالقيم التي أرادت السلوكية أن تخلق علمًا خاليًا منها.

الإرهاب الدولي: تحدث أساسًا عنه د.حامد باعتباره إرهاب الدولة وخاصة القوتين

الأعظم وإسرائيل، وذلك على ضوء التفرقة بين إرهاب الفرد النابع من سطوة وسيطرة، وبين إرهاب الدول باعتباره أداة من أدوات السياسية الخارجية تتقاطع مع الأدوات الأخرى في ظل توافر الشروط الدولية والداخلية لاتباع الإرهاب وخاصة من جانب القوتين الأعظم.

فماذا يعني هذا ونحن بعدما يقرب من الربع قرن نواجه فيضانًا من الفكر والحركة تجاه ما يُسمى «الإرهاب الإسلامي»: سواء على مستوى الأفراد أو الجماعات المنظمة أو بعض الدول.

ب- نظرية السياسية الخارجية (١٩٧٢): هي عنوان مذكرة -غير منشورة- قدمها د.حامد ربيع لطلبة السنة التمهيدية لدراسة الماجستير.

وكنت من بين الطلبة الذين تلقوا المحاضرات التي تتصل بموضوع هذه المذكرة.

أقرأها الآن وأكتب ملاحظات عنها بعد ما يزيد عن العقود الثلاثة منذ أول تلقٍ عنها وقراءة فيها. فكيف أرى ما فيها؟

وعلى ضوء قراءة المقدمة العامة لهذا العمل تحت عنوان «حول تأصيل نظرية السياسة الخارجية»، وبالنظر في الهيكل العام لهذه المذكرة بأقسامها وفصولها ومباحثها، يمكن أن أسجل مجموعات ثلاث من الملاحظات الأساسية:

المجموعة الأولى: تتصل بطبيعة الاقتراب من الموضوع وكيف أثر على مضمونه.

المجموعة الثانية: تتصل بطبيعة الهدف من هذا الاقتراب.

المجموعة الثالثة: تتناول بعض أهم القضايا المنهاجية التي أثارها هذا الطرح لنظرية السياسية الخارجية من جانب عالم نظرية سياسية. وفيما يلي التفاصيل:

المجموعة الأولى: طبيعة الاقتراب من الموضوع:

اقترب د.حامد من نظرية السياسة الخارجية من منطلق تخصصه في النظرية السياسية.

ولذا؛ فإن الخيط الناظم والرابط بين أقسام هذه المذكرة هو لماذا وكيف يتعين على عالم النظرية السياسية أن يهتم أيضًا بالسلوك الدولي في تحليله لظاهرة السلطة؟

ولذا؛ فإن منطلق الإجابة على هذا السؤال وجوهره -والذي قدمته صفحات هذه المذكرة- هو أبعاد العلاقة بين السياسة الخارجية والسياسة الداخلية. ومن أهم هذه الأبعاد: من ناحية: الأسباب التي أسقطت التميز التقليدي بين السياسة الخارجية والسياسة الداخلية. وهذه الأسباب التي ذكرها د.حامد ربيع هي: طغيان الأبعاد الأيديولوجية، انهيار الحواجز بين المجتمعات السياسية، سيطرة النواحي الجماهيرية على السلوك السياسي، التطور التكنولوجي. ومن ناحية أخرى: تعريف السياسة الخارجية ومستويات تحليلها وأهداف السياسة الخارجية، فالسياسة الخارجية -لدى د.حامد- هي إحدى كليات النشاط السياسي، وبهذا المعنى هي أحد ميادين النظرية السياسية وهي امتداد للسياسة الداخلية. كما أن عملية صنع القرار السياسي أحد أهم مجالات اهتمام عالم النظرية السياسية، والقرار السياسي أكثر تعبيرًا عن العلاقة الوثيقة بين السياسة الخارجية والسياسة الداخلية. وتبرز المفاهيم الثلاثة التي يدور حولها تحليل د.حامد للسياسة الخارجية هذه الرابطة بين السياسة الداخلية والخارجية في تعريف السياسة الخارجية. فالسياسة الخارجية -في تحديد آخر للدكتور حامد- هي عملية صنع القرار، على أن ينظر إليه على أنه نوع من الاتصال بين القوى السياسية الداخلية والخارجية كأداة من أدوات تأكيد السلطة والسيطرة في المجتمع الدولي. والمفاهيم الثلاثة التي تبرز من هذا التحديد هي: القرار السياسي، عملية الاتصال، نظرية السيطرة.

ومن ناحية ثالثة: يدرس د.حامد نظرية السياسة الخارجية في أجزاء ثلاثة: السياسة الخارجية وقواعد الحركة السياسية، السياسة الخارجية وعملية التحليل السياسي، نماذج تطبيقية.

والجزء الأول- وفق تقديم د.حامد له- هو الذي يبين بدرجة واضحة العلاقة بين النظرية السياسية والسياسة الخارجية؛ لأن تحليل قواعد النشاط السياسي تثير الأبعاد

التالية: كيف تؤثر قوة النظام السياسي وثباته من عدمه، نجاح السياسة الخارجية أو فشلها يؤثر في السياسة الداخلية والعكس، العلاقة بين السياسة الخارجية والسياسة الداخلية هي علاقة التحام عضوي وعندما يتفاعلان يخلقان السلطة والسيطرة للدولة المعاصرة.

هذا، وتفصح عناوين فصول هذا الجزء الأول عن حقيقة تناول نظرية السياسة الخارجية من جانب عالم نظرية سياسية، وهي كالآتي: الإطار الفكري لتحليل السياسة الخارجية، النظرية الديمقراطية للسلطة والسياسة الخارجية، نظرية الطابع القومي والسياسة الخارجية، المواطن وإعداد السياسة الخارجية، السياسة الخارجية والتخلف الاقتصادي.

المجموعة الثانية: الغاية من هذا الاقتراب:

دور خبير السلطة والدراسة العلمية للعلاقة بين السياسة الداخلية والخارجية، انطلاقًا من الطبيعة الكفاحية للعالم التي يجسدها د.حامد، وتعبيرًا عن هذه الكفاحية. فإن اهتمام د.حامد بنظرية السياسة الخارجية- إنما ينبع من اهتمامه بدور خبير السلطة في المجال الخارجي وآفاق هذا الدور. وهو الدور الذي يرتبط بما أسماه د.حامد الإطار الفكري للنظرية السياسية، فإذا كانت النظرية السياسية وفق تعريفه هي عملية اكتشاف القواعد التي تسمح بالتنبؤ، وبالتالي التحكم في التطور السياسي، وإذا كان التنبؤ بأوسع معانيه لا يعدو أن يكون تخطيطًا سياسيًا، وإذا كان التخطيط السياسي هو عمل خبير السلطة، فإن هذا العمل يفرض النظرة الكلية الشاملة التي لا تسمح بتجزئة الحركة السياسية والفصل بين النشاط الداخلي والنشاط الخارجي.

ويشير د.حامد إلى أن النظرية السياسة هي التي استطاعت أن تقدم الأساليب العلمية للتحليل السياسي، ومن ثم كان علماء النظرية السياسية وحدهم القادرين على خدمة أغراض الحركة السياسية، والقيام بدور خبير السلطة على أساس أن النظرية السياسية هي التي قدمت لعلم السياسة الخارجية المهناجية التجريبية الوضعية للتحليل السياسي. وهذه العلمية هي التي سمحت لخبير السلطة أن يباشر وظيفته في نطاق

السياسة الخارجية.

وفي الجزء الثاني من المذكرة تحت عنوان «السياسة الخارجية وعملية التحليل السياسي»، يستفيض د.حامد في شرح كيف أن الاتجاه لتطبيق مفهوم التخطيط الحركي على نطاق واسع -وخاصة في الدول الكبرى- قد زاد من الاتجاه للمنهاجية العلمية. لأن التخطيط الحركي، بمعنى تجريد المفاهيم ووضع إطار مسبق للاحتمالات مع بناء واضح ومحدد لأبعاد الحركة كان لابد وأن يؤدي إلى فرض الطابع العلمي لتحليل السياسة. ولهذا يعيد د.حامد -استدعاء أهمية دور خبير السلطة ودور مراكز البحوث المتخصصة والمستقلة عن الدولة والتي يعهد إليها -بناءً على تكليف من السلطات المسئولة- القيام بدراسات عملية حول التصور المقبل للأوضاع الدولية وكيفية مواجهتها.

هذا ويجدر الإشارة إلى أن مؤلفات د.حامد ربيع، والتي سيرد الإشارة لاحقًا إلى النتائج القراءة النقدية في بعضٍ منها، تبين -كما سنرى في موضعه- كيف أن د.حامد حاول أن يقوم بدور خبير السلطة.

المجموعة الثالثة: بعض القضايا المنهاجية:

على ضوء التطور في اتجاه دراسة السياسة الخارجية والتطور في منظورات دراسة العلاقات الدولية بصفة عامة في المرحلة التالية على إصدار د.حامد هذا التأصيل للسياسة الخارجية (١٩٧٢)، وعلى ضوء طبيعة المرحلة ذاتها التي كانت تمر بها دراسة العلاقات الدولية بصفة عامة والسياسة الخارجية بصفة خاصة عند إصدار هذا العمل (قمة الجدال بين السلوكية والتقليدية، وقمة ما وصلتْ إليه الواقعية من صدارة وسيادة) يمكن أن أسجل الملاحظات التالية:

- أبرز د.حامد ربيع بعض ملامح المنظور الحديث في دراسة السياسة الخارجية، التي لا ترى أن الدولة هي الفاعل الوحيد الذي يمكن دراسة سياسته الخارجية. كما أوضح مستويات عدة لدراسة السياسة الخارجية؛ ابتداءً من دراسة سياسة الوحدة الواحدة، إلى دراسة السياسات الخارجية المقارنة، إلى دراسة المستوى النظمي الكلي

لتفاعل السياسات الخارجية. ومن ناحية ثالثة، اهتم د.حامد ببيان كيف ضاقت التمايزات والفروق بين النظرية السياسية (باعتبارها دراسة لظاهرة السلطة كقدرة وطاقة وإرادة وشرعية، وذلك بغض النظر عن الخلاف حول وحدة التحليل) وبين نظرية العلاقات الدولية (باعتبارها دراسة ظاهرة عدم السلطة) وهو التقارب الذي أرجعه د.حامد لعوامل عديدة تشير إلى تطورات العلاقة بين السياسة الداخلية والخارجية، وتعد دراسة العلاقة بين هاتين السياسيتين من أهم سمات المنظور الحديث لدراسة السياسة الخارجية.

- أبرز د.حامد اتجاه التطور من المنهاجية التقليدية لدراسة العلاقات الدولية والسياسة الخارجية (التاريخ، القانون) إلى المنهاجية السلوكية والتي اعتبرها تمثل خطوة مهمة في تطور نظرية السياسة الخارجية في أكثر من بعد واحد. وأحد هذه الأبعاد هو إدخال المنهاجية العلمية التجريبية، لأن هذه المنهاجية تقود إلى التساؤل عن إمكانيات التنبؤ. ولقد اعتبر د.حامد هذه المنهاجية هي أساس منهاجية خبير السلطة والتخطيط الحركي للسياسة الخارجية.

- وعن الاختيار بين واحد من الموقفين الذان انقسمت بينهما التحليلات التقليدية للسياسات الدولية: أي الواقعية (بمعنى التجريب والغاية تبرر الوسيلة) والمثالية (بمعنى الخيالية والقيم الخلقية)، نجد أن د.حامد ينتصر بوضوح صريح للواقعية. وهو يقول «السياسة الخارجية هي سياسة القوة والمدرسة المثالية تخلط بين الهدف والوسيلة... وطالما نظل نعيش في مجتمع دولي لا تسيطر عليه فكرة السلطة الواحدة المتدرجة المتصاعدة، فلن يقدر للدولة أن تلجأ إلا إلى إمكانيات الذاتية لحماية تلك الأهداف القومية، ومن ثم فالحديث عن مثاليات ليس سوى حديث الضعفاء».

٢- العلاقات الدولية للمنطقة العربية

بالنظر في مجموعة المؤلفات المتصلة بالعلاقات الدولية للمنطقة العربية، نجد أن د.حامد ربيع قد اتجه نحو هذا المجال البحثي من اقتراب نظمي يهتم بأثر المتغيرات الدولية أو الأوضاع الدولية أو الصراع الدولي أو الصراع بين القوى الكبرى، واهتم

د.حامد بعدة مجالات للتحليل:

الصراع العربي الإسرائيلي أو مشكلة الشرق الأوسط، الدور الإقليمي للمنطقة العربية، أمن الخليج العربي، الحوار العربي الأوربي، السياسات الخارجية للدول الكبرى تجاه المنطقة وقضاياها وأدواتها من بين الأدوات الاقتصادية والثقافية والعسكرية، الوظيفة الإقليمية لبعض القوى العربية، مثل العراق وليبيا ومصر.

واستكمالاً لما سبق طرحه في المقدمة من خصائص منهاجية عامة اتسمت بها أعمال د.حامد ربيع، نستدعي هنا خصيصة «الرؤية الاستراتيجية» التي تتسم بالكفاحية والتي تنطلق من واقع مشاكل الأمة العربية سعيًا نحو فهم جذور هذه المشاكل وطرح سبل إدارتها وعلاجها.

فإن مفهوم «الاستراتيجية» وعلاقتها بالأمن القومي، علم استراتيجي عربي، تقاليد الاستراتيجية الدولية العربية، جميعها مصطلحات تكررت وغيرها في مقدمات وثنايا المؤلفات الخاصة بالمنطقة العربية.

وذلك الأمر يبين أن د.حامد ربيع مفكر استراتيجي يهتم بالرؤى والكليات ويحمل هم التردي العربي ويرجعه إلى افتقار التخطيط الاستراتيجي والفصل بين العلم وبين الحركة، ولذا؛ فإن منهجه في معالجة قضايا وتفاعلات الأمة العربية مع النظام الدولي ينطلق دائمًا من التساؤل عن أسباب الضعف والفشل ومصادر القوة الكامنة وإمكانيات تفعيلها في المستقبل، وذلك انطلاقًا من فهم حقيقة الإطار الدولي المحيط وانعكاساته على الداخل الإقليمي والعربي. ولذا فإن دراسات د.حامد ربيع لم تتسم بالسرد والتفاصيل أكثر مما تضمنت تحليلا استراتيجيًا.

وإذا كان موضوع الصراع العربي الإسرائيلي سيتم تناوله في محور آخر من محاور الندوة، لذا فإن النموذج الأول الذي سأقدمه في هذا الموضع هو النموذج الخاص بأمن الخليج ومصادر تهديده وتهديد المنطقة العربية برمتها. وتبرز قراءة بعض المؤلفات الخاصة بهذا الموضوع في مكتبة د.حامد أن مصادر التهديد الأساسي لأمن الخليج –في نظر

د.حامد– يبرز من الإطار الدولي المحيط –وإن كان لا ينكر مسئولية الإطار الداخلي إلا أنه يتناوله دائمًا بقدر تأثيره وتأثره بالإطار الدولي. ومن ناحية أخرى، فإن أمن الخليج لا ينفصل –في نظر د.حامد ربيع– عن تطورات الصراع العربي الإسرائيلي والعلاقات الإسرائيلية الأمريكية.

ولذا قدم د.حامد تصورًا استراتيجيًّا عن وضع الخليج، وكذلك عن العراق في استراتيجية القوى الكبرى تجاه الخليج وفي استراتيجية الصراع العالمي. ويبرز التصوران حقيقة واضحة في ذهن د.حامد وهي أن أهداف القوى الكبرى تجاه الخليج إنما تمر بالعراق.

ومن ثم، فإن مؤلَفان تحت عنوان: «الأبعاد الاستراتيجية للقوى الكبرى تجاه الخليج» (١٩٨٣)، و«العراق في لعبة الأمم: حول تطور الوظيفة الدولية للعراق خلال الأعوام القادمة» (١٩٨٤) إنما يمثلان وجهان لعملة واحدة.

ولسنا بالطبع في محل عرض تفصيلي لمحتويات هذين المؤلفين، ولكن تم الاقتراب منهما انطلاقًا من سؤالين محددين. وفضلا عن ارتباط هذين السؤالين بأهداف هذه الدراسة والسابق تحديدها في المقدمة– فمما لاشك فيه أن الوضع الراهن للخليج والعراق يقدم مبررات أخرى لسبب طرح هذين السؤالين. وهما كالآتي:

أ- كيف تصور د.حامد ربيع –وهوالعالم الكفاحي الاستراتيجي– في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات (أي في ظل أو ضاع إقليمية وعالمية خاصة) المآل المستقبلي لوضع الخليج والعراق في لعبة القوى العالمية؟

ب- وهل يكشف تحليل د.حامد ربيع عن تحيزه للعراق في مقابل إدانته أو هجومه على كل من إيران ودول الخليج الأخرى؟ خاصة وأن هذين المؤلَفين قد صدرا في نفس الوقت الذي كان يشغل فيه د.حامد ربيع منصب رئيس قسم الدراسات السياسية والقومية بمعهد البحوث والدراسات العربية ببغداد؟

وفيما يتصل **بالمؤلف الأول**، سأقتصر على استدعاء الموضوعين التاليين؛ وهما يبرزان أبعاد الرؤية الاستراتيجية في تحليل د.حامد ربيع.

الموضوع الأول؛ تحت عنوان فرعي «المحيط الهندي وأمن الخليج في الاستراتيجيات الكبرى»، يسجل د.حامد أن حرب الأيام الستة كانت نقطة الفصل نحو انتقال الولايات المتحدة إلى التمركز في المحيط الهندي، وأثر ذلك على الاستراتيجية الأمريكية تجاه الخليج ومن ثم أهمية هذه المنطقة لتحقيق أهداف تلك الاستراتيجية الأمريكية، ويبين المصالح الأمريكية في المنطقة العربية ولكن ربطها مع الاستراتيجية الأمريكية في آسيا. ومن ثم، فإن الطرح التفصيلي الذي قدمه د.حامد في بداية الثمانينيات إنما هو رصيد لبداية التطور المتصاعد منذ ١٩٧٩ (مع الثورة الإيرانية والغزوالسوفيتي لأفغانستان) لتوظيف الاستراتيجية الأمريكية للمحيط الهندي والخليج لتحقيق أهدافها العالمية، وعلى النحو الذي أثبت بعد ذلك كيف أن الخليج تحول تدريجيًا طوال الثمانينيات والتسعينيات ليصبح أحد مراكز القلب بالنسبة للاستراتيجية الأمريكية (كما تأكد من المرحلة الراهنة). فلم تكن الحرب العراقية الإيرانية إلا المحطة الأولى التي تلتها حرب الخليج الثانية ثم حرب أفغانستان ثم احتلال العراق، فلم يكن الطريق إلى أفغانستان ممكنًا إلا من خلال المحطتين السابقتين.

هذا ويجدر الإرشاد إلى أن تحليل د.حامد ربيع لسياق المحطة الأولى (الحرب العراقية الإيرانية) أبرز الرابطة بين السياسة الأمريكية والصهيونية.

ولهذا فهو يتساءل (ص٤٤) تساؤلاً استراتيجيًا قدمت التطورات اللاحقة عبر الثمانينيات والتسعينيات وصولاً للمرحلة الراهنة الإجابة عليه. ويتلخص كالآتي:

«أين الكيان الصهيوني من هذا التطور العام للاستراتيجية الأمريكية في منطقة المحيط الهندي؟ هل سوف تتغير الدبلوماسية الأمريكية بصدد التعامل مع ذلك الكيان؛ بمعنى أنها هل ستتابع سياستها التي استمرت حتى عام ١٩٧٥ في الدفاع عن إسرائيل في حدودها السابقة على حرب عام ١٩٦٧ وقد حددت وظيفتها بأنها شرطي المنطقة ضد

الدول العربية المحيطة بها دون أن يتعدى الدور تلك الحدود، أم أنها سوف تسير في سياسة أساسها أن الكيان الصهيوني سوف يصبح أحد أركان الاستراتجية الشاملة في المحيط الهندي بما يعني ذلك من مساندة لتوسع إقليمي معين ولو على الأقل بتأييد وحماية للأوضاع التي خلقتها حرب الأيام الستة؛ بمعنى قبول احتواء إسرائيل للأراضي المحتلة وبصفة خاصة الضفة الغربية والجولان وغزة؟ بل إن أحداث لبنان تدعو للقناعة بأن السياسة الأمريكية قد حسمت هذا الافتراض لصالح الكيان الصهيوني. ولا يجوز أن تخدعنا غضبات الرئيس ريجان التلفزيونية، فعملية الإخراج المسرحي هي أحد خصائص تنفيذ السياسة الخارجية الأمريكية، والرئيس الأمريكي الحالي بتاريخه المهني خير من يصلح لأداء هذا الدور الذي يندرج في تقاليد سياسة واشنطن مع الدول العربية».

الموضوع الثاني؛ وتحت عنوان «احتلال آبار النفط واحتمالاته الاستراتيجية»، يقدم د.حامد ربيع تحليلا يعد من أبرز علامات الرؤى الاستراتيجية التي اتسمت بها دراسات د.حامد. وبهذا الصدد نذكر ثلاث ملاحظات أساسية نابعة من عدم رفض د.حامد ربيع لهذا الاحتمال (وهوالاحتمال الذي تواترت في حين صدوره ولعدة سنوات بعد حرب أكتوبر تأكيدات أمريكية وعربية برفضه وعدم مصداقيته). وهذه الملاحظات الثلاثة ذات دلالة استراتيجية مهمة بالنسبة لما آل إليه الوضع بعد عقدين من نشر هذه الدراسة؛ فمن ناحية: في معرض حديث د.حامد عن السيناريوهات المتدارسة في الولايات المتحدة حول «احتلال آبار النفط» أشار في جملة اعتراضية إلى عدم وجود مراكز معلومات عربية تتولى عملية تقييم تلك التقارير وتغليب وتصديق البعض منها في مواجهة البعض الآخر، وخاصة فيما يتصل باحتمالات استخدام جيش الكيان الصهيوني لحساب الإدارة الأمريكية. وقد لمس د.حامد ربيع هنا وترًا حساسًا يترجم افتقاد آليات الفكر والتخطيط الاستراتيجي العربي ودراسة فكر مصدر التهديد ومخططاته؛ فهل ما حدث ١٩٩٠-١٩٩١، ثم طوال التسعينيات وحتى احتلال العراق، لم تكن تتداول بدائله وسيناريوهاته مراكز العقل الاستراتيجي الأمريكي؟؟ وهل كان صانع السياسة العربي يعرف بوجود مثل هذه التقارير أو على الأقل يعرف دلالاتها؟

ومن ناحية أخرى، رفض د.حامد استبعاد التجاء الولايات المتحدة للأداة الصهيونية في احتلال آبار النفط. ومن ناحية ثالثة، حذر د.حامد ربيع من اتجاه الدعاية الأمريكية إلى ترسيب مفهوم معين في المنطقة والعقل العربي أساسه أن التواجد الأمريكي في المنطقة ليس إلا لحماية المنطقة. وإذا كان هذا يعني براعة في المنطق الدعائي الأمريكي ولكنه يعنى أيضًا -في نظر د.حامد- سذاجة معينة عند الجانب العربي.

كما يشير د.حامد ربيع إلى أن نجاح الولايات المتحدة في إعادة تشكيل مشاكل المنطقة- أي نجاحها في إبراز أن التهديد السوفيتي هو الأساس، ومن ثم فإن عصب الصراع في المنطقة يجب أن ينتقل من المشكلة الفلسطينية إلى مشكلة أمن الخليج- إنما يدل على مدى براعة السياسة الإسرائيلية في تشكيل المنطق الأمريكي.

ماذا يمكن القول عن الوضع الراهن من حيث المنطق الدعائي الأمريكي الراهن (بعد التصدي للتهديد السوفيتي جاء دور التصدي لمعادي الديمقراطية والإرهابيين)، ومن حيث براعة السياسة الإسرائيلية في تشكيل المنطق الأمريكي حول «الإرهاب» وسبل محاربته.

وأخيرًا، يختم د.حامد كتابه بالفقرة التالية: (ص٧٨)

ما «يجب أن يلفت الانتباه هو أنه ليس من صالح كلتا القوتين أن تتميز المنطقة بأي نوع من الاستقرار والاستقلالية، كذلك فإن القوى الدولية المحيطة بالمنطقة -أو بعبارة أخرى القوى الدولية المطلة على المحيط الهندي- لابد أن تتعامل مع منطقة الخليج بفلسفة معينة ليست لصالح الاستقرار وعدم إثارة القلاقل. ثم تأتي تلك القوى المختلفة، والتي تنتمي إلى منطقة الخليج، فإذا بالبعض منها قد يعينه في لحظة معينة تدخل أجنبي لتوجيه التيارات السياسية لصالحه، وتزداد خطورة هذه الناحية بسبب التفاوت في مصادر الثروة بين بعض أجزاء تلك المنطقة. يرتبط بذلك أيضًا أن بعض القوى المحلية غير منضبطة سواء لقدرتها على خلق القلاقل أو لعدم فاعلية الأداة الحاكمة ومن ثم هي صالحة لخلق تفجيرات داخلية قادرة بدورها على أن تعد وتمهد لصراعات إقليمية أو دولية؛ بعبارة أكثر

دقة لتدخل أجنبي ليس لصالح أمن منطقة الخليج العربي.

فهل هذه الفترة كانت تستشرف ما حدث لاحقًا ١٩٩٠-١٩٩١، ثم ما وصل إلى قمته الآن باحتلال العراق؟؟

المؤلَف الثاني، العراق لعبة الأمم، حول تطور الوظيفة الدولية للعراق خلال الأعوام القادمة (١٩٨٤).

هذا المؤلف يستدعي عدة موضوعات أخرى تستكمل دلالات الموضوعين اللذين استدعاهما المؤلف الأول، وعلى النحو الذي يبين كيف أن أمن الخليج في نظر الاستراتيجية الأمريكية يمر عبر العراق-ولو بطرق مختلفة.

ينطلق د.حامد في هذه الدراسة من سؤال خطير طرحته عليه الحرب العراقية الإيرانية، وهو سؤال ما زالت دلالته قائمة حتى الآن، ولو بتنويعات مختلفة وفقًا للسياق الإقليمي والعالمي المحيط، والسؤال هو: كيف كانت العراق مصدرًا لتهديد النظم المحافظة في الخليج، فأضحت الوسيلة الأساسية بل والأداة الفاعلة الحقيقية لحماية تلك الدول؛ حيث أضحت الحرب العراقية الإيرانية قنبلة الثمانينيات التي تدور حول العراق كأداة لأمن الخليج؟ واستطرد د.حامد شارحًا هذا السؤال بأسئلة متفرعة عنه: كيف حدث ذلك؟ وما أثر ذلك على مجمل تطور الأوضاع في المنطقة وعلى مستقبل العراق؟ هل يستطيع العراق أن يستغل هذا الوضع الجديد بحيث ينتزع له وظيفة إقليمية ذات أبعاد دولية، وبحيث يستطيع من خلال دبلوماسية ذكية التضخيم في إمكانيات ذلك الدور أن يخلق له وزن معين في عملية التوازنات الكبرى بين موسكو وواشنطن؟

للإجابة على هذا السؤال المتفرع، يتوقف د.حامد على التوالي عند عدة موضوعات مترابطة تثير -على ضوء تطورات التسعينيات وحتى الآن- دلالات مهمة. وتتلخص هذه الموضوعات كالآتي:

أ- العلاقة بين الحرب العراقية الإيرانية والصراعات الأخرى في المنطقة: الصراع

العربي الإسرائيلي، الصراعات حول المحيط الهندي، وحول شرق البحر المتوسط.

ب- تلاعب القوتين الأعظم بالحرب سواء بموقف الحياد أو الدفع لاستمرارية الحرب، ذلك لأن أهداف القوى الكبرى تجاه وضع العراق-منذ ما قبل نشوب الحرب هي: منع ازدياد النفوذ والمد الوحدوي والقومي الذي يستمد مصادره من قوة الرافدين، منع القوة الاقتصادية من التزايد في أرض العراق، منع الأداة العراقية من التدخل لممارسة أي ضغط في مواجهة عملية استئصال الوجود الفلسطيني.

جـ -خصائص كل من السياسة السعودية والعراقية والإيرانية، باعتبارهم أركان توازن القوى الثلاثي في أمن الخليج، وكيفية تلاعب الولايات المتحدة بكل منهم في مواجهة الآخر: مثلا كيف تستخدم ورقة تهديد العراق لترويض القيادة السعودية وقت الحاجة وبعد أن انتهت إلى ترسيب الخوف من القدرة العراقية لدى الرأي العام الخليجي ثم الخوف من عواقب النموذج الإيراني بعد الثورة.

د- الإدراك الأمريكي للعلاقة بين أمن الخليج والأمن الأمريكي، والإعلان الأمريكي عن كيفية تحقيق السيطرة على المنطقة بعد الثورة الإيرانية. ويثير طرح د.حامد بشأن هذا الموضوع إشكالية مهمة خاصة بالإدراك الأمريكي لدور العراق في الاستراتيجية الأمريكية. ويتلخص هذا الطرح كالآتي:

إمكانية أن تؤدي العراق وظيفة استراتيجية معينة لصالح النفوذ الأمريكي في منطقة الشرق الأوسط. ومن ثم هل تقود هذه الإمكانية إلى تغيير في التوجه الأمريكي؟ ولكن ماذا عن أثر وجود إسرائيل كقوة فاعلة إقليمية ومتحكمة في التصور والإدراك الأمريكي؟

بعبارة أخرى، فوفقًا لطرح د.حامد، فإن حقيقة اللعبة الكبرى التي تدور رحاها

حول المنطقة والتي سوف تتحكم في أحداث المنطقة بل وفي مستقبل التعاملات الدولية حولها، هو الموازنة بين دور العراق ودور إسرائيل في الاستراتيجية الأمريكية.

هـ- عناصر القدرة الاستراتيجية العراقية التي تحدد حقيقة الإمكانيات التي من خلالها تصبح الإرادة العراقية قادرة على أن تطوع الإطار الإقليمي لتنتزع وظيفة تسمح لها بالتعامل مع القوتين الأعظم بدرجة معينة من الفاعلية.

وقد يتساءل البعض، هل نفهم من هذا الطرح أن د.حامد ربيع كان منظرًا لآفاق الدور الإقليمي العراقي ذي الأبعاد العالمية الذي يسمح لها بانتزاع وظيفة تمكنها من التفاعل مع النظام الدولي بدرجة من الفاعلية؟ وهو الأمر الذي اعتقد صدام حسين أنه قادر على فعله ولكن من خلال غزو الكويت؟ حقيقة نظر د.حامد لدور إقليمي عراقي نشط، ولكنه أحاطه بمجموعة من الشروط والتحذيرات. فمن جهة، حرص في بداية تحليله لهذه الجزئية على تأكيد حقيقة مهمة وأساسية هي أن السياسة الخارجية ليست فقط قدرة قيادية وصلاحية لحساب الخسائر والمكتسبات بدقة ووضوح ثم استعداد للمغامرة المحسوبة، ولكن الاختيار أيضًا لا ينطلق من فراغ ولكنه لابد وأن يستند إلى الدراسة الجادة الواعية والمستندة إلى المجموعة القيادية التي تعرف كيفية توقيت القرار وتدبير لحظة التوقيت، فضلا عن القدرة على التطويع القتالي لا فقط للجسد ليساير القيادة بل وكذلك القيادة لتساير الإطار الإقليمي والدولي... السياسة الخارجية امتداد للقدرات الداخلية والذاتية.

ومن جهة أخرى، حدد د.حامد ربيع مجموعة من التغيرات تفرض على العراق أن يتعامل إقليميًا ودوليًا بحذر وحساب لأنه حديث العهد بالتعامل الدولي، ولأنه يمتاز في تاريخه الحديث بنوع من الانغلاق فلا يكاد يعرف أي انفتاح على العالم الخارجي، ولأنه لا يملك جهازًا دبلوماسيًا نشطًا وقادرًا على المغامرة، وأخيرًا لأن الصورة الخارجية للعراق مشوهة، كل ذلك في مقابل أن الواقع القائم يدعو العراق للتعامل مع قوى كبرى لها تقاليد في المناورة الدبلوماسية.

ومن جهة ثالثة، بدأ د.حامد بتحديد عناصر الضعف الاستراتيجية في الجسد العراقي قبل أن يحدد العناصر الإيجابية. فالأولى تتمثل في: عدم تجانس السكان، طول الحدود وصعوبة الدفاع العسكري، تمركز القوة الحضارية في المدن.. أما الثانية فتتمثل في طبيعة الثروة البترولية والموقع الاستراتيجي، وذلك الأخير -على سبيل المثال- يرشحها لعدة أدوار. ومن هذه الأدوار التي أبرزها طرْح د.حامد ربيع هو كيف تخدم العراق الاستراتيجية الأمريكية في مواجهة إيران وعالم الشيعة بصفة عامة، وفي مواجهة الاتحاد السوفيتي. وحدد د.حامد الوظائف التالية:

١) أن تعوق العراق التلاحم بين شيعة إيران وشيعة العراق وسوريا ولبنان، وهذه الإعاقة هي لصالح الاتحاد السوفيتي.

٢) أن تصير العراق درعًا يحمي التواجد الأمريكي في منطقة الشرق الأوسط من احتمالات هذا الفيضان الشيعي الذي من الممكن أن يصير سلاحًا يمكن الدبلوماسية السوفيتية من اختراق الحائط الأمريكي ويفتقد حلف الأطلنطي كل فاعليته.

٣) أن تهدد العراق بقدرتها على أن تقود الحركة الشيعية في نموذج عصري متطور.

وعلى جانب آخر، تحدث د.حامد عن دور ثانٍ للعراق باعتباره فاصلا بين التلاحم الأمريكي والتواجد السوفيتي إذا ما استطاعت العراق أن تحقق عدة شروط لأداء هذا الدور، وخاصة أن تصبح بديلاً لإيران وأن تحتضن سوريا لتحقيق عمق استراتيجي يغنيها عن التبعية لمنطقة الخليج.

أما الدور الثالث الذي يرشح د.حامد ربيع- العراق لتقوم به، فهو دورها في الاستراتيجية الكونية الأمريكية لتربط بين الدفاع الأطلنطي والتواجد في القرن الأفريقي، وبذا فإن العراق يصبح قادرًا على التعلم من أخطاء عبد الناصر وأخطاء السادات على حد سواء، بحيث يستطيع العراق أن يستفيد من الواقع الاستراتيجي ليمتلك أداة للتهديد الخفي وللمساومة التي تنتهي بالحصول على مكتسبات دون أن يتحول إلى تبعية تنتهي

بالاستسلام كما حدث مع السادات، أو ينتهي ببناء إطار للحركة أساسه التناطح العنيف كما حدث مع عبد الناصر. ولقد حدد د.حامد شروط نجاح ذلك الدور بالآتي: قيادة واعية وفريق متكامل لإعداد السياسة الخارجية وإدارة الدبلوماسية، ذلك لأنه ليس هناك أصعب من تعامل الدول الصغيرة مع القوى الكبرى؛ حيث إنه هو في جوهره تحويل الضعف إلى قوة وتقييد القوة فإذا بها ضعف وحاجة. ولكن تجدر الإشارة إلى حرص د.حامد على أن ينفي أن طرحه الأسبق يطالب أو يتصور بوقوع العراق في الفلك الأمريكي، وأن ما أراد التأكيد عليه هو أن العراق يملك ورقة استراتيجية خطيرة تستطيع القيادة أن تتلاعب بها في مواجهة القوتين الأعظم.

وعن مصر وإسرائيل ودور آخر من أدوار العراق في الاستراتيجية الأمريكية، يقدم د.حامد ما أسماه خيال استراتيجي بشأن مستقبل علاقة إسرائيل بالولايات المتحدة، كما يقدم آمال استراتيجية عن مستقبل علاقة مصر والعراق. ففي مقابل افتراض انقلاب إسرائيل على الاستراتيجية الأمريكية لتحقيق مصالحها على النحو الذي يرسخ وظيفة عراقية لمساندة مصالح الولايات المتحدة في مواجهة الانقلاب الإسرائيلي، نجد دعوة د.حامد لتعاون استراتيجي مصري عراقي لصالح الطرفين وصالح الأمن القومي العربي. إذن أي السيناريوهين ثبتت مصداقيته حتى الآن؟

أيضًا قدم د.حامد تصورات سلبية عن مستقبل إيران في مقابل تصورات إيجابية عن أهداف السياسة الخارجية العراقية ومستقبل صورة العراق في العالم. يقول د.حامد أن الحرب العراقية الإيرانية أدت إلى تدهور خطير في قوة إيران وفي قدرتها على الصمود إزاء الأحداث الداخلية. وإذا كان استمرار الحرب يمنع تفككها، فإن الأمر الذي لا شك فيه أن الضعف الذي أحاط بإيران يجعلها مفتوحة أمام جميع الاحتمالات. فهل سوف تتكرر قصة أفغانستان؟ كما تصور د.حامد أنه عقب إنهاء الحرب ستظل رغبة الانتقام والكراهية لدى إيران تفرض على المنطقة تحديات حروب أخرى من جانب إيران حتى لو تغير النظام القائم.

وفي المقابل، فإن د.حامد يقدم تصورًا إيجابيًا عن صورة العراق الدولية التي تغيرت، حيث أصبحت مقرونة بالاعتدال من جانب، والتطور نحو التحضر من جانب ثانٍ، والاستقرار الداخلي من جانب ثالث، ثم قدرة المجتمع العراقي على التماسك والصلابة من جانب رابع.

ومن ثم، لابد أن نتساءل ما سبب هذا الطرح المتحيز للعراق على حساب إيران تمامًا؟ ألم تكن العراق مسئولة عن اندلاع الحرب قدر مسئولية إيران؟ أليس في هذا الطرح إغفالاً لإمكانات إيران وقدراتها ووضعها أيضًا في الاستراتيجية الأمريكية؟

أما عن أولويات السياسة الخارجية العراقية، فتحددها أربعة أهداف من وجهة نظر د.حامد ربيع: وهي وضع حد للحرب العراقية الإيرانية، التحالف الاستراتيجي مع أرض الشام لتحطيم الحصار الثلاثي المفروض من جانب إيران وتركيا ونظام الأسد، إعادة بناء الاقتصاد القوي وإزالة آثار الحرب، إقامة تنظيم إقليمي على أساس واضح من التعاون بين دول الخليج بما في ذلك العراق.

ومن الأدوات المقترحة: تطبيق مبدأ المساندة المحلية في النطاق الإقليمي، العمل على استغلال الضعف الإيراني بجميع الوسائل بما في ذلك تفتيت الجسد الإيراني، وضع سياسة طويلة الأجل أساسها الاندماج الإقليمي، وتدعيم تواجد العراق الدولي بجميع أدواته وأساليبه، ووضع خطة لإعلام خارجي فاعل بقصد إزالة الصورة المشوهة، والاستناد إلى سياسة المحالفات الثنائية وبصفة خاصة مع مصر من جانب والسعودية من جانب آخر.

خلاصة القول:

إذا كان هذا النموذج من التحليل الاستراتيجي، بغض النظر عن مصداقيته وصلاحيته، وذلك على ضوء ما حدث من تطورات عقب طرحه من أبرز الأدلة على المنحى الاستراتيجي السياسي في فكر د.حامد ربيع العالم، المفكر الاستراتيجي، المهموم بكيفية تفعيل قواعد التعامل الدولي من جانب القوى الإقليمية الرائدة سعيًا نحو تحسين

وضع المنطقة العربية وحماية أمنها القومي في مواجهة تهديدات الإطار الدولي المحيط، فإن هذا الجانب من طرح د.حامد ربيع إنما نبع وارتبط من تقاليده النظرية ومع اعتراف بأهمية وظيفة الفكر السياسي العلمي في وضع الخطط وتصورات تنفيذها.

ولكن يظل السؤال قائمًا: ما مصداقية أطروحاته بصدد العراق وإيران بعد ما يقرب من العقدين من طرحها؟ هل تنم عن رؤية طويلة المدى تستطيع الاستشراف وتستطيع تقديم البدائل؟ أم أن بدائل الفكر السياسي العلمي تظل قاصرة عن التنفيذ وذلك تحت تأثير التحيزات في التوجهات (نحو العراق وضد إيران) أو تحت ضغط وقيود النظام الإقليمي والدولي المحيط ومدى قدرة القوى الكبرى على فرض بدائلها على حساب بدائل الحسابات العربية، مثل تلك التي قدمها د.حامد ربيع؟

وأخيرًا، فإنني أدعو للإجابة على السؤال المطروح عاليًا، وذلك على ضوء فكر د.حامد الاستراتيجي حول وظيفة العراق الإقليمية. ذلك الفكر الذي طُرِحَ منذ ما يقرب من العقدين قبل احتلال العراق، فما سبب فشل إدارة سياسة العراق ليحدث هذا البون الشاسع بين تصور متفائل -منذ عقدين- وبين وضع مأساوي راهن؟

والنموذج الثاني الذي سأقدمه هو النموذج الخاص بالأبعاد الحضارية القيمية الأخلاقية في تحول النظم والمجتمعات العربية.

لم يكن فكر د.حامد يعكس فقط التوجه الاستراتيجي الذي يقدم البدائل والتصورات عن السلوك المستقبلي اللازم لتفعيل خدمة مصالح القوى الإقليمية الكبرى والمنطقة العربية برمتها -كما اتضح لدينا من المؤلفين السابقين، ولكنه كان أيضًا انعكاسًا للتفاعل الصادق مع لحظات التحول المفصلية في المنطقة، يحسن إدراكها ويحسن التعبير عنها بحس ووعي حضاري واسع النطاق. وأقصد بذلك الوعي بالأبعاد الحضارية القيمية الأخلاقية ومدى تأثيرها سلبًا أو إيجابًا على مسار تطور النظم والمجتمعات العربية والمنطقة العربية برمتها. ولم يكن الاهتمام بتلك الأبعاد الحضارية القيمية الأخلاقية وعلاقتها بالسياسات الداخلية والخارجية بالأمر السائد أو الشائع بين اقترابات علماء

السياسة المصريين في تلك المرحلة (بداية الثمانينيات) التي قدم خلالها د.حامد ربيع إسهامه في ذلك المجال، وهو الإسهام الذي دشن سلسلة من الإسهامات المناظرة التي توالت عبر الثمانينيات.

ومن أبرز الدراسات التي تقدم ذلك الإسهام دراسة تحت عنوان «السياسة الخارجية والسياسة الإنمائية: الواقع العربي والبعد الثقافي للتعامل الدولي بين التداخل والتبعية ١٩٨٤)؛ فمحور هذه الدراسة -كما يتضح من مقدمتها- تشخيص العلاقة بين السياسة الإنمائية والسياسة الخارجية في المنطقة العربية، وهي العلاقة التي تبرز قدر التدخل الأمريكي بأساليب متنوعة، في نطاق سياسة المساعدة، التي تسعى إلى إجهاض تجارب التنمية في سبيل دعم روابط التبعية. ويسجل د.حامد ربيع أربعة منطلقات يشرح من خلالها فكرته المحورية، محاولا الإجابة عن السؤال التالي: كيف نجحت الولايات المتحدة في تحقيق هذا الاستيعاب للقوى المحلية ذات التقاليد الحضارية رغم أنها لم تكن تملك من أدوات التعامل في الأسرة الدولية سوى عنصر القوة المادية.

أول هذه المنطلقات يدور حول الخلط بين الأمية والثقافة، على نحوٍ يدفع لقول البعض أن المجتمعات المتخلفة التي تسودها الأمية لا تمثل سوى شرائح إنسانية لا تملك أي قيم ثقافية. والمثقف كما يعرفه د.حامد هو «من يستطيع أن يقيم المواقف ابتداءً من إطار حضاري محدد»، وهو بهذا المعنى يملك نطاقًا متكاملاً للقيم ويستطيع بصلاحيته الذاتية أن يخلق علاقة الترابط بين ذلك النظام للقيم الثقافية والمواقف أو الوقائع الاجتماعية المتجددة.

المنطلق الآخر والذي استطاع -وفق كلمات د.حامد- أن يدمر خلال الأعوام العشرة (١٩٧٤- ١٩٨٤) كل ما يمكن أن يوصف بأنه تعبير عن إرادة التماسك الحضاري في العالم العربي. وهذا المنطلق هو الربط بين التنمية الاقتصادية والتنمية السياسية والاجتماعية من جانب آخر، على أساس أن الأول هي رصدها التي تقود إلى الثانية.

وينتقد د.حامد هذا المفهوم على أساس أن التنمية الاقتصادية تعني في حقيقة الأمر القدرة المادية، في حين يعني التطور السياسي والاجتماعي السعي نحو نظام للقيم أكثر كمالا وأشد قدرة على التعبير الحضاري والسمو الأخلاقي. هل التقدم الاجتماعي بهذا المعنى الأخلاقي -كما يتساءل د.حامد- لا يمكن أن يتم إلا من خلال التقدم المادي، متى كانت الأخلاقيات هي النتيجة الثابتة واللازمة لليسر والغنى على مستوى الأفراد أو مستوى الجماعات. والخطورة أن الدعاية الأمريكية نجحت في ترسيب القناعة لدى المواطن العربي أن جميع مشاكله سوف يتم حلها عندما تقدر له الميسرة الاقتصادية.

المنطلق الثالث الذي تسعى من خلاله السياسة الأمريكية لإعادة تشكيل الطابع القومي العربي هو إحلال قيم الرفاهية والمقدرة واليسر، وأن تكون جميع القيم الأخرى، أخلاقية كانت أو حضارية، ما هي إلا نتيجة لذلك.

المنطلق الرابع، وهو -كما يقول د.حامد- بدأ متلصصًا في أول الأمر ثم حملت لواءه في بادئ الأمر بعض المراكز العلمية المصرية بخبث ودهاء بل وجندت من أجله القيادات والكفاءات وانطلقت أسواقه من الجامعة الأمريكية، ثم سرعان ما انتقلت وبلا حياء إلى قاعات كلية الاقتصاد. مدار هذا المفهوم هو أن الأسلوب الأمثل للحياة السياسية هو ذلك النموذج الأمريكي التعددي باسم الديمقراطية الليبرالية من جانب، ومفهوم انتشار السلطة من جانب آخر، وهو ذلك النموذج الذي على المجتمعات المتخلفة أن تسرع في التخلي عن كل ما تركته لها الأجيال الماضية وأن تقبل على أسلوب الحياة الأمريكي، الذي هو وحده خالق الحضارات الكبرى الصالحة لمناطق القرن الواحد والعشرين.

بهذه الكلمات شارك د.حامد ربيع في «حملة العولمة» التي بدأت في الدائرة العربية بعد ما يقرب من العقد من رحيله؟ وماذا كان عساه أن يقول عن العدوان على العراق باسم التحرير والتحول الديمقراطي وحقوق الإنسان؟ وماذا كان عساه أن يقول عن العدوان على العرب والمسلمين باسم مكافحة الإرهاب وجذوره في الثقافة والحضارة العربية والإسلامية؟

٣- الأبعاد الإسلامية في دراسة العلاقات الدولية:

يتضح من المجموعة الثالثة من المؤلفات وجه آخر من وجوه د.حامد ربيع؛ فإلى جانب وجهه القومي، ووجهه النظري، يبرز وجهه الحضاري، يبرز د.حامد ربيع كنموذج العالم – الفقيه: بين الخصوصية والعالمية. وإذا كانت هذه المجموعة تتضمن عدة دراسات، إلا أنني سأتوقف هنا عند كتاب «الإسلام والقوى الدولية» (١٩٨١). ويحمل تاريخ نشر هذا الكتاب دلالات كبيرة، فقد صدر في صميم ما يعرف بمرحلة الصحوة الإسلامية التي دشنتها الثورة الإيرانية والحرب العراقية الإيرانية؛ حيث بدأ منذ ذلك الحين استدعاء كل ما يتصل بالإسلام والمسلمين إلى قلب تفاعلات النظام الدولي، طوال الربع الأخير من القرن العشرين وحتى الآن.

بل إن عنوان الكتاب يسبقه عنوان آخر هو «نحو ثورة القرن الواحد والعشرين (١)»، وهو الأمر الذي لابد وأنه أثار تساؤلات كثيرة حين صدور الكتاب (١٩٨١).

ولنقرأ معًا أولا السطور التي خطها د.حامد عند تقديمه لكتاب الإسلام والقوى الدولية. ماذا تعني هذه السطور من وجهة نظري؟ إنها تعني ما يلي:

أ- د.حامد نموذج العالم الذي عايش بداءة العلوم في الغرب وتفاعل معها، ولكن لم ينسَ علوم دائرته الحضارية.

ب- د.حامد نموذج عالم السياسة الذي بدأ تكوينه مع علوم الحضارات والعلوم القانونية، وأدرك أن دراسة الحضارات المقارنة نطاق أرحب يخدم الإسهام في دراسة الحضارة الذاتية. فلا تتحقق معرفة قدر هذه الحضارة دون مقارنتها بالحضارات الأخرى.

جـ - ليس بالعاطفة والحماس والانفعال يتحقق الاهتمام بالحضارة الذاتية والشعور بالانتماء إليها أو تبريره، ولكن يجب أن يتحقق بالعلم أيضًا، وذلك ببيان قدر إمكانية هذه الحضارة على المساهمة في العلوم الحديثة.

د- العلاقة التفاعلية بين فقه الواقع الحضاري وبين فقه التراث الحضاري وأصوله أملا في إيجاد الحلول الذاتية لمشاكل الواقع من ناحية، وسعيًا نحو توظيف التراث الذاتي في التنظير إيمانًا بأن المصادر الغربية ليست بمفردها الكافية في هذا المجال.

وحين كنت أسطر الملاحظات الأربعة السابقة كنت استشعر بداخلي واستدعي تلك الانفعالات التي كانت تنتابني وأنا استمع إلى محاضرات د.حامد ربيع كطالبة في السنة الثالثة (١٩٧٠- ١٩٧١) والرابعة (١٩٧١- ١٩٧٢) والسنة التمهيدية للماجستير (١٩٧٢- ١٩٧٣) تلك المحاضرات التي تلقيت خلالها أول رسالة عن العلاقة بين العلوم السياسية والإسلام أو عن موضع الإسلام في هذه العلوم.

كما استدعيت من ناحية أخرى خبرة مباشرة مع د.حامد ربيع -وكانت في قبرص، خلال أول اجتماع للجمعية العربية للعلوم السياسية في لارنكا ١٩٨٤، حين دار حديث معه- بحضور الأخت الفاضلة د.ودودة بدران- أوضح فيه ضرورة دراسة موضوع الإسلام والعلاقات الدولية.

ولقد سنحت الفرصة بعد عامين للانخراط في تنفيذ متطلبات هذه الضرورة -في نطاق علم العلاقات الدولية- وذلك مع بداية مشروع العلاقات الدولية في الإسلام (١٩٨٦)، والذي أعتبر خبرته (حتى ١٩٩٦) من ناحية، ثم تداعيات ما بعد نشره وحتى الآن من ناحية أخرى (عملية بناء منظور حضاري مقارن لدراسة العلاقات الدولية) خطوات مكملة لما بدأه أستاذنا د.حامد ربيع.

بالطبع ليست الغاية هنا تحديد قدر الاستمرارية والتواصل بين إسهام د.حامد في مجال العلاقات الدولية من رؤية إسلامية وبين إسهام مشروع العلاقات الدولية في الإسلام وما بعده، فهذا يتطلب عرض نتائج القراءة النقدية لكل دراسات وبحوث د.حامد ربيع في هذا المجال، ولكن حيث إنني في هذه الدراسة أقدم قراءة في كتاب واحد فقط هو «الإسلام والقوى الدولية»، فإن الأسئلة التي تمت على ضوئها القراءة وصياغة

نتائجها لابد وأن تكون قد تأثرت بمتطلبات تحديد قدر الاستمرارية الذي تمثله جهود تلاميذ د.حامد ربيع بالمقارنة بما دشنه وأسسه في هذا المجال. وتتلخص هذه الأسئلة كالتالي:

- ما هي أهم الأبعاد المنهاجية التي يعكسها هذا الكتاب؟
- هل يقدم تحليلا لمشاكل العالم الإسلامي، أم يمتد إلى التنظير لهذه المشاكل انطلاقًا من تقاليد التراث الإسلامي في مجال العلاقات الدولية (فكرًا وممارسة تاريخية)؟
- ما قدر تلاحمه وتفاعله مع إنتاج العقل الغربي في هذا المجال؟
- ما هي تصوراته عن كيفية دفع البحث والدراسة في هذا المجال؟

وتتلخص الإجابات عن هذه الأسئلة المتداخلة في المحاور التالية: الخصائص المنهاجية، نحت المصطلحات ذات الدلالة الحضارية، أبعاد الرؤية الاستشرافية.

أ- الخصائص المنهاجية:

تتلخص كالآتي:

١. إن دراسة د.حامد للعلاقات الدولية الإسلامية أو للبعد الحضاري في العلاقات الدولية ليس منقطع الصلة عن الاهتمام بالبعد الحضاري الإسلامي في الفكر والنظرية والنظم.

٢. العلاقة التفاعلية بين فقه الواقع الحضاري وبين فقه التراث الحضاري وأصوله سعيًا نحو إيجاد الحلول الذاتية لمشاكل الواقع من جهة، وسعيها من جهة أخرى نحو توظيف التراث الذاتي في التنظير إيمانًا بأن المصادر الغربية ليست بمفردها الكافية في هذا المجال. ولذلك فإن الهم الأساسي الذي يعكسه هذا الكتاب هو حال ضعف العالم الإسلامي وسبل رفعه إلى مصاف القوى الدولية في مرحلة ثارت فيها التوقعات والآمال حول مستقبل عالم الإسلام والمسلمين، وهو الأمر الذي لن يتحقق في نظر د.حامد إلا بالتفاعل بين الفكر السياسي

الإسلامي العلمي وبين متطلبات الحركة الاستراتيجية في الواقع. فإن من أهم شروط نجاح المفكر السياسي الإسلامي لدى د.حامد هي الجمع بين مفاهيم الإسلام وبين منهاجية التحليل العلمي المعاصر بإمكانياتها التي لا حدود لها.

٣. وتحت عنوان «منهاجية التعامل مع الظاهرة الإسلامية وقواعد المنهاجية المتبعة لطرح مشاكل الوجود السياسي من منطلق النظرة الإسلامية»، حدد د.حامد هذه المنهاجية بأنها يجب أن تجمع بين أسلوب اكتشاف الماضي واستقراء الحاضر؛ فالعودة للتاريخ هي تفسير لأوضاع معينة نستطيع من خلالها تقييم الخبرة المعاشة. ولقد اقترنت هذه المنهاجية بالمنهاجية المقارنة بين الإسلام والمسيحية في أكثر من موضع في الكتاب انطلاقًا من أن دراسة فقه الحضارات المقارن والأديان المقارنة هو الذي يساعد على اكتشاف وتحديد قيمة الإسلام.

٤. العالم الإسلامي جزء مندمج من العالم، ومن ثم فإن فلسفة التجديد السياسي لدى المسلمين يجب أن تكون عملية متبادلة؛ فهناك حاجة لتجديد إسلامي من ناحية وتجديد مماثل في حضارة القرن العشرين من ناحية أخرى تستلهم من قيم الإسلام وقواعده.

٥. تتجسد أهمية البعد الدولي في الإسلام على ضوء طبيعة العلاقة بين البعد الداخلي والخارجي في الإسلام فكرًا وواقعًا، تتجسد في تعبيرات متنوعة عبر الكتاب. ومن أهم هذه التعبيرات ما يلي:

- يأتي الداخل الإسلامي ومتطلباته كتمهيد أساسي للحديث عن وضع الإسلام كقوة دولية. فيأتي المبحث الأول في الكتاب عن موضوع الإسلام ومدركاته السياسية عن التجديد وعن المواجهة الحضارية وعن ضرورة تطويع التراث الإسلامي، وعن حقيقة الثورة الإسلامية المعاصرة، وعن علمانية الدولة والحقيقة الدينية في المجتمع المعاصر. ويناقش هذا المبحث مقولات متنوعة تتصل بوضع البعد الدولي في الإسلام وتجلياته المعاصرة (كما سنرى لاحقًا).

- ولكن يرى د.حامد من ناحية أخرى أن العجز عن فهم حقيقة الإطار الدولي هو أحد أهم أسباب فشل القيادات الإسلامية. كما يشير إلى أن حديثه في الكتاب عن الإسلام كقوة دولية وإن كان لا يدور عن الداخلي، إلا أن الإسلام كقوة سياسية لا يستطيع أن يرتفع إلى مصاف القوى الدولية بدون أن يهيئ نفسه داخليًّا، ولذا فإن د.حامد يرى أن التجديد ليس عملية داخلية فقط ولكن ذات بعد خارجي مهم (كما سبقت الإشارة، وكما سنشير بقدر أكبر من التفصيل لاحقًا).
- وتتضح طبيعة العلاقة بين الداخلي والخارجي -كما يقدمها الكتاب- على صعيد تناول موضوع وحدة قواعد التعامل في النطاق الداخلي والممارسات الخارجية من ناحية، وتعريف الظاهرة الإسلامية والإسلام من ناحية أخرى.
- فعن وحدة قواعد التعامل، يشير د.حامد إلى أن الحضارة الإسلامية هي النموذج الوحيد، بالمقارنة بالنماذج الأخرى التي عرفتها الإنسانية، الذي أبى إلا أن يجعل قواعد التعامل مع غير المسلم -في الخارج والداخل- تخضع لنفس القواعد التي يخضع لها تعامله مع المسلم. وهذا يبين أن قيم السلوك لا يجوز أن تتعدد وأنها مطلقة، إنها تنبع من إنسانية المتعامل معها (ص ٥٩).

وفي تعريف للظاهرة الإسلامية (ص ٧٣- ٧٧) بين د.حامد أنها متعددة الأبعاد؛ فهي أولا دين، وثانيًا حضارة ونظام للتعامل المدني، وثالثًا أسلوب من أساليب إدارة الصراع الدولي وتصور وإدراك متميز للتعامل الدولي.

ومن ثم يشير د.حامد (ص ٧٣- ٧٥) إلى أن ما نحن في حاجة إليه (اليوم) ليس فقط البعد الديني أو الجانب المدني، بل إن التعامل مع الشعوب غير الإسلامية لا يقل أهمية، لأن التعامل الخارجي في عالمنا المعاصر يزداد أهمية في عالم الصراع الأيديولوجي الذي هو وحده (وفقًا لـ د.حامد) وسيلتنا في تأكيد ذاتيتنا السياسية على النطاق الدولي. ولذا يتساءل د.حامد محذرًا، أليس تجهيل هذه الناحية وإلهاء العالم الإسلامي بالنواحي الدينية

إلى حد الإغراق هو وسيلة لإبعاد الفكر عن الاهتمام بأبعاد أخرى لابد وأن تقلق مضاجع القوى الدولية؟ كما يتساءل د.حامد –مستكملا– أليس هذا (التجهيل بالبعد الدولي) مما يتضمن مخالفة صريحة لطبيعة الدعوة الإسلامية لأن أي دعوة متكاملة لا تقبل التمييز والتجزئة؟

وأخيرًا، يرى د.حامد أنه إذا كان الفقه الإسلامي قد صمت في تراثنا عن فترة الإيناع عن هذا الجانب، إلا أن الحاجة (اليوم) مختلفة ونحن نعيش مراحل الضعف التي تفرض علينا التحدي للاحتفاظ بالثقة في الذات. وهذه الكلمات تقودنا إلى الملاحظة الأخيرة الخاصة بالأبعاد المنهاجية.

٦. هل هناك تقاليد إسلامية في إدارة التعامل الدولي؟ وما هي خصائصها من واقع تشخيص حالة دراسة العلاقات الدولية الإسلامية في مصادر تراث خبرة القرون الثلاثة الهجرية الأولى؟ سجل د.حامد ربيع نتيجة مفادها ضعف الاهتمام بدراسة التعامل الدولي، وحدد أسباب هذا الضعف، واقترح سبل سد هذا الفراغ من خلال دراسة مجموعة متكاملة من المصادر الأصولية والتراثية (الفكرية والتاريخية) المتكاملة وعلى النحو الذي يساعد في فهم خصائص القيادة الإسلامية الاستراتيجية الدولية. وفي صفحات ممتدة من التحليل (٧٧ – ١١٢) قدم د.حامد –بلغة علم السياسة– تحليلا للإجابة على السؤال السابق طرحه عاليًا. ولقد جمع التحليل بين خبرة تاريخ الخلافة الإسلامية وبين قواعد الأصول وأحكامه وقيمه، ولكن بمفردات لغة عالم السياسة المهموم بمشكلة أساسية من مشاكل واقع أمته الراهن (ألا وهي تعثر إدارة تعاملها الدولي). ومن ثم، فإن هذه المنهاجية تترجم ما سبق ودعى د.حامد إلى تأسيسه، ألا وهو جعل التراث الذاتي مصدرًا للتنظير ولفهم الواقع في آنٍ واحد، وبالفعل فلقد قدم د.حامد نتاج تفاعل حي لعالم السياسة مع الأصول والتراث.

٧. وانتظارًا لتأسيس تقاليد إسلامية لإدارة التعامل الدولي أو قيادة إسلامية

للاستراتيجية الدولية في هذه المرحلة الخطيرة من حياة الأمة، فإن د.حامد ربيع قد تبنى منهجًا هجوميًا على التقاليد الغربية في التعامل مع الحضارة الإسلامية وليس اعتذاريًا أو دفاعيًا عن الأمة.

فعلى سبيل المثال، تكلم عن الإسقاط الحضاري، أي إسقاط الغرب لخصائصه على الحضارة الإسلامية وسوء فهم الأدبيات الاستشراقية لهذه الحضارة وتعمد تشويهها، في نفس الوقت الذي لا نجد -من جانب الحضارة الإسلامية أي أنواع التشويه أو الاختلاف أو الكذب بخصوص الصورة الأوربية أو الكاثوليكية بصفة خاصة. يعتبر د.حامد هذا الأمر تعبيرًا عن حقيقة نفسية مختلفة في حاجة لتحليل ودراسة أكثر تفصيلية.

ب- في نحت المصطلحات ذات الدلالة الحضارية المقارنة:

من بين ما يمكن رصده من أمثله على هذا الصعيد ما يلي:

- الإسلام ليس قناعة دينية ولكن حضارة متكاملة، الإسلام دين القوة يقوم على أساس أن الحق دون قوة لا موضع له، الوظيفة الحضارية للأمة الإسلامية حقيقة تتصل بطبيعة الظاهرة الإسلامية كظاهرة متعددة المستويات: فهي دين وحضارة ونظام مدني وقواعد للتعامل الدولي.
- عقدة الإسقاط الحضاري لدى الغرب، أي إضفاء عيوب الذات على الغير ومن ثم وصف العالم العربي والحضارة الإسلامية بأنها تنبع من مفهوم التحلل الأخلاقي والشهوة الجنسية الذي هو أدق صفات الحضارة الغربية.
- عملية التسميم السياسي؛ خلق القناعة بعدم الأصالة الحضارية وعدم الثقة في الذات القومية، وخلق القناعة بعدم صلاحية الإسلام كأساس للحياة المدنية والبراعة في خلق أناس من بين أبناء العالم الإسلامي يدعون إلى التخلي عن تراثنا وحضارتنا، لأن تشويه الإسلام والاستئصال والإحاطة ليست إلا منطلق عكسي لخلق القناعة بالكاثوليكية ونجاح حركات التبشير.

- عملية التجديد السياسي في الإسلام، يقول د.حامد أن الإسلام دعوة إلى التجديد وهو بطبيعته حقيقة ثورية، كذلك فإن تاريخ الإسلام هو تاريخ التجديد ومتابعة التاريخ الفكري لذلك التراث تؤكد أنه حتى في فترات التخلف والجمود كان دائمًا انطلاقه نحو المستقبل.

وعن فلسفته في التجديد السياسي، يرى د.حامد أنه انطلاقًا من اتجاه أكثر ثقة بذاتنا الحضارية، فإن عملية التجديد ليست كما هي لدى اتجاهات أخرى عملية تطويع التراث الإسلامي لحضارة القرن العشرين وتوفيق معها أو رفض للتجديد ذاته، ولكن عملية متبادلة؛ أي تجديد إسلامي وتجديد مماثل في حضارة القرن العشرين، أي هي عملية تطور مشترك ومتبادل؛ إسلام يجب أن يستعيد نفسه ويعيد بناء تركيبه الوظيفي من منطلق قيمة التقليدية أولا، وخبرته التاريخية ثانيًا، ووظيفته الحضارية ثالثًا. ولكن من جانب آخر، فعلى القرن العشرين أن يؤقلم نفسه مع الإسلام. وعلى العالم الغربي أن يعلم أنه قد فشل جزئيًا وأن إنقاذه من هذا الفشل لن يتم إلا من خلال العودة إلى حضارة أخرى أو على الأقل نظام آخر للقيم أكثر تماسكاً وأكثر منطقية. إن الحديث عن انهيار الحضارة الأوروبية أضحى معادًا، ونحن لن نصل إلى حد القول بأن تلك الحضارة قد آن لها أن تختفي، ولكن عليها من منطلق إرادتها الواعية أن تعيد تشكيل نظامها للقيم.

- التقوقع الديني والتفرنج الحضاري؛ يقول د.حامد: علماؤنا لا يجرءون على تناول أمر مواجهة مشاكل التخلف الفكري وهم في غالبيتهم واحد من اثنين؛ متقوقع حول المفاهيم الدينية لا يرى في الظاهرة الإسلامية سوى تعامل ديني، أو متفرنج لا يعرف شيئًا عن تراثنا التاريخي.

ج- موضوعات ذات امتدادات راهنة: ملامح رؤية استشرافية وإجابات عن أسئلة مزمنة:

١- طرق د.حامد ربيع وهو يبرر أهمية دراسة البعد الدولي للإسلام وكيفية هذه الدراسة موضوعات يتبلور الآن الاهتمام بها على صعيد الدراسة المنظمة

للعلاقات الدولية تطرح تراكمات منهاجية اتضحت مصداقيتها في التطور اللاحق لعلم العلاقات الدولية خلال عقدي الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين. ومن هذه الموضوعات ما يلي: فواعل وقضايا ومحركات العلاقات الدولية، الأبعاد الحضارية في الصراعات الدولية.

فمن ناحية، يشير د.حامد (ص ٣٣) بين مبررات الاهتمام بوضع الإسلام كقوة في النظام الدولي الراهن، إلى أننا نعيش في عصر القوى الدولية غير الحكومية، والأسرة الدولية المعاصرة لم تعد مجرد تفاعل بين الحكومات.

كما يسجل د.حامد تطورات أخرى، وهي اتجاه العالم المعاصر إلى رفض مفهوم الدولة القومية (ص ٣٤)، وكذلك الاتجاه إلى بروز العلاقة بين الدين والظاهرة الاجتماعية في ظل مناقشة إشكاليات علمانية الدولة ودلالات وآثار الحقيقة الدينية على درجة وطبيعة هذه العلمانية (ص ٢٨)، كما أشار د.حامد ربيع إلى حاجة الغرب لمراجعة نظامه القيمي.

ولعلنا الآن –على ضوء التطور في منظورات العلاقات الدولية وعمليات مراجعة حالة العلم– نستطيع القول إن هذه الموضوعات المشار إليها عاليا تقع الآن في صميم الجدالات الكبرى في علم العلاقات الدولية وخاصة وقد تجدد الاهتمام في الدراسات النظرية الغربية بأثر الدين والثقافة على العلاقات الدولية، وبالدراسات القيمية وفي قلبها تأثيرات الإسلام.

ومن ناحية أخرى، يمثل اهتمام د.حامد بوضع الإسلام بين القوى الدولية المؤثرة على العالم سبقًا على اهتمام هانتنجتون ولكنه السبق الذي يختلف من نواحٍ شتى. فهو يحمل معانٍ إيجابية أكثر مما يحمل من معانٍ سلبية بالنسبة لمستقبل وضع الإسلام والمسلمين في العالم. حيث إن د.حامد يتساءل عن أسباب الضعف وإمكانيات الصعود من ناحية، كما يتساءل كيف يمكن أن يصبح الإسلام أحد مصادر الطاقة التي تتحكم في صنع القرار الدولي وكيف يمكن أن يقدم إطارًا يسمح ببناء كتلة تأثير دولية تحل محل كتلة عدم

الانحياز التي أصابها الجمود.

وإذا كانت طبيعة اللحظة التاريخية التي أفرزت هذا التصور لدى د.حامد (الثورة الإيرانية، الصحوة الإسلامية وانطلاق ما يسمى الإسلام السياسي) تختلف عن نظيرتها التي انطلقت في سياقها تصورات هانتنجتون (فشل الإسلام السياسي، الحروب ذات الجذور الدينية والعرقية، البحث عن عدو جديد للغرب)، إلا أنه جمع بين اللحظتين التاريخيتين في بداية الثمانينيات وبداية التسعينيات قاسم مشترك وهو ذلك الذي سجله بوضوح وعمق د.حامد ربيع تحت عنوان «تراث كراهية الأوربيين تجاه الإسلام وتشويه الأوربيين للحقيقة الإسلامية»، كما سجل أيضًا د.حامد الترجمة السياسية لهذا البعد الحضاري في التساؤل التالي: هل لمست القوتان الأعظم (من واقع سلوكهما تجاه الحرب العراقية الإيرانية) أن إحدى نقاط التلاقي في مصالحها هي منع القوة الإسلامية الناشئة من أن يكتمل عودها بأي طريق كان؟

بعبارة أخرى، تساؤل د.حامد هل حقيقة الإطار الدولي الذي تعيشه الإنسانية المعاصرة يسمح للدين الإسلامي بأن يرفع هامته، لأن النهج الحقيقي لوضع الإسلام كقوة دولية يفترض المعرفة الكاملة لخصائص التطور الدولي؟ وإذا كان هذا السؤال يحمل في طياته قسمات الإجابة -لدى د.حامد- إلا أنه كان لابد وأن يطرحه على هذا النحو انعكاسًا لتقديره لأهمية البعد الدولي في المرحلة الراهنة من حياة الشعوب الإسلامية -كما سبق ورأينا. ومع ذلك، فإن دوافع طرح هذا السؤال لم تكن تكمن في «الخارج» فقط وما يفرضه من قيود وضغوط، ولكن كانت تكمن أيضًا في «الداخل» بما يحمله -في نظر د.حامد- من فرص وإمكانيات. فهو يقول إن ثورة إيران ليست مفاجئة وليست إلا البداية في حركات الرفض الإسلامية وأن الثورات قادمة ومتلاحقة في العالم الإسلامي. كما قال إن للإسلام قدرة مقاومة في مواجهة الاستعمار الجديد وآلياته المؤثرة على الثقة بالذات الحضارية.

ولعل التطورات المتلاحقة طوال الثمانينيات والتسعينيات، خلال مرحلة تصفية

الحرب الباردة وبعد نهايتها تقدم الكثير من المدلولات عن الامتدادات الراهنة لتلك الرؤى التي قدمها د.حامد عن الأبعاد الحضارية للعلاقات الدولية في ظل قيام الإسلام كقوة دولية مؤثرة.

قدم د.حامد ربيع وبوضوح شديد -إجابات بسيطة عن أسئلة مزمنة، ومن أهم هذه الأسئلة: ما هي الأسلحة التي يجب أن تتوفر في العالم الإسلامي ليستطيع أن يرتفع إلى مصاف القوى الدولية، وبحيث يضع حدًا لعناصر ضعفه، وبحيث يستخدم عناصر قوته في إطار دولي مهيئ لذلك؟ ولقد قدم د.حامد تصورًا يتطلب أربعة متغيرات (ص ٥٦-٥٧)؛ أسماها المتغيرات الأساسية للوظيفة الدولية للإسلام السياسي وهي: إعادة البناء الأيديولوجي، القدرة على الفصل بين الإسلام كظاهرة قومية والإسلام كدعوة عالمية، تخطي عدم التجانس الداخلي، فرص التنظيم الإقليمي. ولقد تساءل بمعرض شرح المتغير الأول، لماذا نجحت حضارة وثنية (الرومانية لمدة خمسة قرون تتحكم في العالم) حيث فشلت الحضارة الدينية المثالية (الإسلامية حيث لم تتحكم في العالم إلا قرابة القرن)؟ والإجابة كانت كالأتي: التراث الإسلامي يملك نظامًا للقيم ولكن لم يقدم تصورًا عن نظام ثم أساليب التعامل مع الواقع بقصد تطويره وفقًا لهذه القيم. والإدراك الإسلامي للمثالية السياسية، أي النظام الإسلامي للقيم من حيث علاقته بالمثالية التي تعيشها الإنسانية المعاصرة هي سيادة العدالة في بناء نظام القيم السياسية، رفض منطق التمييز العنصري في التراث الإسلامي، جعل العلاقة بين المواطن والحاكم تسودها فكرة المعنوية التي تربط الفرد بالجماعة على أساس الوظيفة الحضارية، وحدة قواعد التعامل في النطاق الداخلي والممارسات الخارجية.

***

في تأسيس منظور حضاري إسلامي في العلوم الاجتماعية والإنسانية: د.منى أبو الفضل(*)

مقدمة(**):

ما إن ننطق أو نسمع كلمة «منظور حضاري»، لا بد وأن نستدعي منى أبو الفضل، وما إن نتحدث عن العلاقة بين العلوم السياسية وغيرها من العلوم الاجتماعية وكذلك العلوم الإنسانية، إلا واستدعينا أيضًا موسوعية منى أبو الفضل في التعامل مع الفكر الإنساني الرحب، الممتد زمانيًا ومكانيًا ونوعيًا.

والجانبان لا ينفصلان، فإن البينية والانفتاح يقعان في جوهر منهاجية بناء منظور حضاري، فما بالك ومنظور حضاري في العلوم السياسية. فهو لا يمكن أن يُبني إلا على هذه البينية والانفتاح، انطلاقًا من مصادره الذاتية.

هذه ملاحظة تمهيدية من واقع عنوان الموضوع الذي أجتهد لأقدم من خلاله قراءتي في فكر أ.د.منى أبو الفضل.

(*) بحث منشور في: د.نادية محمود مصطفى، ود.سيف الدين عبد الفتاح، وماجدة إبراهيم (محررون)، سلسلة قراءة في الفكر الحضاري لأعلام الأمة (٢): التحول المعرفي والتغيير الحضاري: قراءة في منظومة فكر منى أبو الفضل، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، دار البشير للثقافة والعلوم، ٢٠١١.

(**) شكر خاص إلى أ.ماجدة إبراهيم، الباحثة بمركز الحضارة للدراسات السياسية، على مراجعة وتحرير هذه الدراسة.

إذًا كيف أتعامل مع الموضوع، وكيف أقدمه في هذه الندوة؟.. سؤال منهجي استغرق مني طاقة نفسية وذهنية؛ حتى أقدّم الإجابة عنه.

ولمقتضيات مثل هذه الندوة، فإن **منهاجية قراءتي تقوم على الأمور الثلاثة التالية:**

الأمر الأول: لن أقدم تعريفات نظرية أو مضمون نصوص كتبتها منى أبو الفضل، بقدر ما سأقدم قراءتي لما قدمته منى أبو الفضل، وخبرتي في التفاعل معه كنصٍ وشروحات حيّة مارسته منى أبو الفضل بذاتها، وتلقيته عنها.

ولكن، لماذا تقلّ مساحة القراءة النصية في قراءتي التحليلية هذه لفكر منى أبو الفضل؟... تتعدد مستويات الإجابة:

من ناحية: لأن منى أبو الفضل لم تكن مجرد باحثة ومفكرة تجسد فكرها على صفحات نصوصٍ مكتوبة بقدر ما كانت أستاذة ومعلِّمة تبث علمها عبر قاعات الدرس وحلقات العلم، بينما لم تقدم من المكتوب الكثير الذي يضاهي علمها وفكرها، رحمها الله.

بل لعل أصعب ما في منى أبو الفضل، هو قراءة نصوصها -وخاصة الإنجليزية منها؛ التي تشبه النصوص الشكسبيرية في دسامة محتواها وصعوبة صياغتها...

ولأن إنتاج منى «للمنظور» -تأصيلا وتفعيلا- كان عملية متكاملة مركبة، كما أن تقديم منى للمنظور كان بالتفاعل والنقل المباشر للمتلقي، وليس من خلال الكتابة والنشر فقط.

هكذا كانت منى أبو الفضل: نموذج العالِم المعلِّم عن قرب وبالمناولة الفكرية والسلوكية في آن واحد. ولقد كان لي منذ عام ١٩٨٤م نصيبٌ من هذا العطاء ومن هذا النمط من التعليم على هذه الأستاذة.

من ناحية أخرى: لأن «منظور حضاري» هو محصلة، هو غاية، هو مآل، هو منتج، هو محطة نهائية، هو نتاج تراكم معرفي ونظري وتحليلي، فهو ليس مفهومًا جاهزًا للنقل والاستهلاك يُقدم في صيغة محددة حين يسأل عنه سائل. إذًا: ما هو وكيف نصل إليه؟ فما

أصعب أن تترجم المسائل المعرفية والنظرية السيارة الحية المتدفقة إلى سؤال وإجابة محددة وفق «صيغة العلم بمفهومه الضيق السلوكي الامبريقي». ولكن تظل الحاجة ماسّة وقوية لتحويل خبرة بناء منظور حضاري وتفعيله إلى خبرة يمكن نقلها إلى الأجيال الشابة، بعد أن مارس قواعد بنائها الشامخان حامد ربيع ثم منى أبو الفضل. وذلك لأن «منظور حضاري» هو أيضًا دائرة مفتوحة، ليس لصيقًا -في مضمونه- بمنى أبو الفضل فقط، ولكن هي التي دشّنت الدعوة لتأصيله وتفعيله في مجال العلوم السياسية على نطاق الجماعة العلمية للعلوم السياسية في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة.

بعبارة أخرى، سأقدم إسهام منى أبو الفضل كعملية وكخبرة خاضتها:

أولاً: على أكثر من مستوى (بدءًا من قراءة الفكر الغربي ونقده ودراسة منظوراته المتصارعة، ثم التدبر في النماذج المعرفية المتقابلة، والتغذية بمصادر التنظير الإسلامي، ومعايشة فقه الواقع)...

وثانيًا: في أكثر من سياق وإطار علمي بدءًا بالجماعة الغربية للعلوم السياسية والاجتماعية، ونحو الجماعة المصرية للعلوم السياسية، مرورًا بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي، توجهًا نحو الأمة الإسلامية.

الأمر الثاني: سأقدم تفعيل المنظور الحضاري وتشغيله في دراسات منى أبو الفضل وما بعدها.

وذلك ابتداء بالتطبيقات التي جسّدت المفهوم النظري للمنظور الحضاري كما قدمته د.منى، إلى جانب تطبيقات أخرى شاركت فيها د.منى بأكثر من طريقة، وسنستمر بإذن الله من بعدها، وعلى نحو يجدد البناء في «منظور حضاري»، فهو شأن منظورات أخرى[1] -مهما اختلفت مرجعياتها- ليس مصمتًا وليس جامدًا؛ ولكن يتوقف استمراره على

---

(١)حول جدل المنظورات (أهميته وتطور الجدالات من المنظورات والانتقادات الموجهة لهذا المدخل) انظر:

Steve Smith, the Self Images of a discipline: A genealogy of International Relations theory, (in): K. Booth, and S. Smith: International Relations Theory Today, Cambridge: Polity Press, 1995.

درجة نموه وتفاعله مع غيره من ناحية، ومع السياق المحيط به من ناحية أخرى.

إن هذا المنهج المزدوج للاقتراب من فكر منى أبو الفضل، من حيث العملية التأسيسية للمنظور الحضاري لديها، ثم تفعيل وتشغيل هذا المنظور. هذا المنهج سيقودونا إلى معرفة ماهية «منظور حضاري» من ناحية، ولماذا وصفه «بالحضاري»، وليس بالإسلامي فقط، لماذا وصفه المزدوج بالحضاري الإسلامي من ناحية تالية، وما موقع هذا المنظور من ناحية ثالثة، تأصيلاً وتشغيلاً، من وضع حالة مراجعة العلم القائمة، سواء على المستوى العالمي أو على المستوى العربي والإسلامي، أو على مستوى الجماعة العلمية المصرية في العلوم السياسية، وأخيرًا: كيف نفهم المنظور الحضاري، كما قدمته منى أبو الفضل –باعتباره رؤية مستمدة من الذات ونحو اجتهاد يعالج مشكلات الأمة الإسلامية والإنسانية جمعاء.

بعبارة أخرى، الاقتراب من المنظور الحضاري لدى منى أبو الفضل، لا يقتصر على البحث في مصادر تأصيله وكيفية تشغيله؛ بل يمتد إلى الغاية من ورائه. وهذه الغاية تلخصها مقولتان أساسيتان تصدرتا كتابين أساسيين لمنى أبو الفضل: أولهما Where East Meets west[1]، والثاني هو الإسلام والشرق الأوسط[2].

ففي الأول أشارت د.منى إلى أن الإسلام ليس دينًا فقط، ولكنه ثقافة وحضارة وتاريخ وقيم.

وفي الثاني أشارت إلى أن الثقافة والحضارة مكون أساسي من مكونات البنى الاجتماعية والسياسية.

وهذه الأفكار تُبرز كيف أن المدخل للسياسة لدى منى أبو الفضل، لم يكن من خلال

(1)Mona Abul-Fadl, Where East Meets West: the west: An Agenda of the Islamic Revival, Virginia: IIII, 1992.
(توجد للكتاب نسخة مترجمة غير منشورة أعدها د.السيد عمر).

(2)Mona Abul-Fadl, Islam and the Middle East: The Aesthetics of a Political Inquiry, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1990.
(توجد للكتاب نسخة مترجمة غير منشورة أعدها د.السيد عمر)

المفاهيم التقليدية لعلم السياسة: القوة، الدولة، الصراع، وهي نفسها المفاهيم التي تعرضت لنقد ومراجعة بعد ذلك من داخل العلم ذاته. ولكن انتمت منى أبو الفضل، منذ البداية، إلى تيار مراجعة ونقد المنظورات الغربية التقليدية فترة سيادته وهيمنته، قبل أن يعلو شأن المراجعة النقدية خلال العقدين السابقين(١). ويتضح ذلك جليًا في الكتاب الثاني: الإسلام والشرق الأوسط الذي تطرح في مقدمته إشكالية مهمة ومبكرة مقارنةً بما كان يطرحه نظراؤها العرب في ذلك الوقت، ألا وهي أن صعود الإسلام إلى قلب السياسات الدولية منذ نهاية السبعينيات بقدر ما فرض تحولات في السياسات الدولية بقدر ما يفرض مراجعة أكاديمية في كيفية دراسة وتناول آثار الإسلام على أوضاع الشرق الأوسط، حيث لم تعد الاتجاهات الاستشراقية التقليدية تكفي لإنجاز أهداف تلك الدراسة، وخاصة عندما تكون نابعة من رؤية أبناء المنطقة ذاتهم وسعيًا لفهم مشكلاتها وإيجاد حلولها.

ولعل هذا الطرح، في بداية التسعينيات- يذكرنا بطرح سبقه بعقد من الزمان، ألا وهو طرح أ.د.حامد ربيع في كتابه «الإسلام والقوى الدولية» (١٩٨٢)(٢). على نحو بين الاستمرارية والتراكم في هذا التقليد الحضاري البازغ لدراسة علم السياسة بصفة عامة وأوضاع المنطقة بصفة خاصة، انطلاقًا من البحث المنظم في الإسلام كمصدر للتنظير السياسي، وسعيًا لتقديم منظور حضاري إسلامي لهذا الفرع من المعرفة.

إذًا على ضوء ما سبق، فإن المدخل الثقافي الحضاري لعلم السياسة كان حاضرًا لدى منى أبو الفضل منذ أكثر من ثلاثة عقود، حتى قبل أن تظهر إرهاصات في دوائر بحثية عربية وغير عربية وإسلامية أخرى.

ولقد كانت خبرتي مع المنظوّر الحضاري لدراسة العلاقات الدولية، والتي امتدت عبر ربع قرن حتى الآن (١٩٨٦- ٢٠٠٩)، خبرة مركبة، شاركت منى أبو الفضل في

(١) كما سنرى لاحقًا في جزء ثالثًا من هذه الدراسة.

(٢)حامد ربيع، الإسلام والقوى الدولية، القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨٢.

تشكيلها بطريقة غير مباشرة عبر مراحل متتالية من مراحل تفاعلي معها كأستاذة وكصديقة[١].

بعبارة أخيرة: أنا أقدم «المنظور الحضاري للعلوم الاجتماعية والإنسانية »من واقع خبرتي الحية مع منى أبو الفضل، ولم يكن هناك أصدق في التعبير عن هذه الخبرة، من كلمات أ.ماجدة إبراهيم (وهي إحدى الباحثات المساعدات لي)، حيث بادرتُ فور وفاة د.منى، بطلب تجميع روافد ما قدَمْتُه في دراساتِي عن إسهامات منى أبو الفضل؛ لأعد مقالة عنها تُنشر عرفانًا لها وتعريفًا للأجيال الحالية والتالية لفضلها على المدرسة المصرية والعربية في العلوم السياسية بل والاجتماعية، فعكفنا على المقال يومها، وبينما حاصرتني الأحزان فوجدت الكلمات لا تطاوعني في رثاء أم الفضل منى أبو الفضل في مقال يجمع بين العلمي والإنساني في تلك اللحظات العصيبة، وجدتُ ماجدة قد خطت كلمات حيَّة تعكس خلالها التواصل بين ثلاثة أجيال من دراسي المنظور الحضاري: جيل التأسيس (د.منى أبو الفضل)، وجيل البناء والتشغيل (د.نادية مصطفى)، وجيل شاب نأمل أن يتابع المسيرة في البناء والتفعيل (تُعد ماجدة إبراهيم- ممثلة عنهم في هذا السياق). وقد آثرتُ أن تكون المقالة مجمعة ومقدمة بكلمات هذا الجيل الشاب، واكتفيتُ بأن كنتُ صاحبة المبادرة والسعي لإنجازها، وأن أهديها -كما أسمتها د.هبة رءوف- ورودًا فكرية على قبر منى أبو الفضل:

«... وهي العلَّامة والعالمة الأمة، وفقما يحلو لي وصفها (باعتباري واحدةً ممن ينضمون طرديًّا لقائمة المتلمذين على علمها)؛ إذ كانت د.منى أبو الفضل نموذجًا للباحثة ثم «العالمة القانتة» المشتغلة بطاعة ربها المحققة معنى العبودية له، عبر عملها البحثي واجتهاداتها العلمية.

---

(١) ولقد سجلتُ هذا التفاعل الإنساني والعلمي في كلمات المقدمة التي طلبت مني د.منى أبو الفضل أن أعدها لنص أدبي بديع المثال (كان من أقرب وأعز ما كتبت إلى نفسها) والذي كانت قد عنوَنَته بـ «من وحي الإسراء والمعراج: فصل الخطاب فيما وراء الحجاب» وهو تحت النشر حاليًا في كتاب بعنوان: «إشراقات فكرية في تحولات عالمية: رؤية حضارية في قالب أدبي»، يتضمن النص الأصلي الذي كتبته د.منى أبو الفضل ومقدمة د.نادية مصطفى له.

فقد هداها الله إلى مفهوم النسق المعرفي التوحيدي، فترجمت الدعوة العلمية لأن يجعلَ الله أفئدةً من الباحثين تهوي إليه عبر بحوثها وعبر تدريسها: النظم السياسية العربية، وحقل دراسات المرأة من منظور حضاري إسلامي، ناقدةً المنظورات الغربية ومقدمةً لنموذجٍ وسطي لقضية المرأة ينأى عن طرح المائلات المميلات من داعيات النسوية. وحملت لواء الاجتهاد لتحسين وضع الأمة في محيطها الدولي، فاجتباها الله بأولوية التنظير لمفهوم الأمة القطب، واستقامت منهجيتها العلمية: فحثت على دراسة التراث والتنقيب فيه، وبحثت في منهاجية التعامل مع مصادر التنظير الإسلامي، ومازالت تسهم في جهود إسلامية المعرفة وتجديد الوعي بالأمة وفقه واقعها حتى قضت نحبها.

فلا يسعنا إلا جمع هذه الباقات لتقديمها عطرةً لروح عالمة الأمة والعالمة الأمة: د.منى أبو الفضل، والتي نبدأها بهذه الاستشهادات والاستلهامات العلمية التي قدمتها رفيقة دربها أ.د.نادية مصطفى، خلال بحوثٍ لها، مستكملة مسيرتها، التي تقف جماعة من العلماء والباحثين فيها مرابطين على العهد وأمانة العلم، كلٌ على ثغره، فصدق فيهم قوله تعالى: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُم مَّن قَضَى نَحْبَهُ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: ٢٣].

وتنقسم قراءاتي لمنى أبو الفضل من مدخل المنظور الحضاري إلى المحاور التالية:

أولاً: منظومة الإسهام في التأصيل للمفهوم: أبعاد العملية المعرفية والنظرية والمنهاجية.

ثانيًا: منظومة التفعيل والتشغيل في دراسة الواقع السياسي والاجتماعي.

ثالثًا: الدلالات والمآلات بالنسبة لحالة العلم الراهنة وحالة الأمة: من منظور حضاري في العلم لمنظور حضاري لتغيير الواقع.

أولاً: منظومة التأصيل لمفهوم المنظور: أبعاد العملية المعرفية والنظرية والمنهاجية:

[١] تتكون منظومة لمفهوم المنظور من مجموعات ثلاث من الأبعاد المتراكمة والمتحاضنة:

المجموعة الأولى: في مفهوم المنظور وأهمية جدال المنظورات ووظيفة المنظورات الحضارية.

المجموعة الثانية: في مفهوم النماذج المعرفية المتقابلة؛ باعتبارها الأساس المعرفي لاختلاف المنظورات الحضارية المقارنة.

المجموعة الثالثة: في مصادر التنظير من التراث السياسي الإسلامي.

المجموعة الرابعة: في فقه واقع الغرب وواقع الأمة الإسلامية وكيفية تغييره.

ولقد مثلت هذه المجموعات الأربع أساسًا لدراساتي حول بناء منظور حضاري للعلاقات الدولية، وهو أساس يبدأ من مراجعة حالة علم السياسة نظريًا ومعرفيًا، ويمتد إلى مصادر التأصيل والتنظير الإسلامي، مرورًا بفقه الواقع.

وفيما يلي استخلاص لإسهام منى أبو الفضل الذي أستند إليه في هذا البناء[١]:

ففي دراسة رائدة تحت عنوان «مراجعة منظورات علم السياسة»[٢]، قدمت منى أبو الفضل تأصيلًا متميزًا عن مفهوم المنظور والجدالات بين منظورات النظرية الاجتماعية وعلم السياسة وإمكانية تقديم إسهام مقارن من الحضارة الإسلامية لتأصيل علم السياسة ووظيفة المنظور الحضاري، وهي وظيفة تتعدى الترف النظري، فهو سبيل لتجديد الأمة ولتجاوز فرص هيمنة الغرب على الشرق.

بعبارة أخرى: ساهمت منى أبو الفضل في تأصيل مدخل المنظورات، الذي يمثل

---

(١) نادية محمود مصطفى: عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية: إشكاليات خبرة البحث والتدريس (نسخة منقحة)، بحث مقدم إلى كل من: مؤتمر» حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة (المؤتمر الثاني للتحيز)»، الذي عُقد بجامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، فبراير ٢٠٠٧، وسبق تقديمه إلى دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية- حقل العلوم السياسية نموذجًا (٢٩/٧- ٢/٨/ ٢٠٠٠)، (إعداد وإشراف) نادية محمود مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي- مركز الحضارة للدراسات السياسية،١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

)2 (Mona Abu Al Fadl, Paradigms in political science revisited, The American Journal of Islamic Social Sciences, No. 1, 1989.

مدخلاً أساسيًا في الدراسات النظرية الغربية[١]، مضيفة البعد الحضاري المقارن، محققة بذلك قفزة مهمة من حيث الربط المقارن بين التأصيل المأمول من منظور حضاري إسلامي.

وتتلخص قراءتي لإسهام منى أبو الفضل على هذا الصعيد على النحو التالي:

١ - إذا كان البعض (روزيناو)[٢] يعتبر أن المنظور بمثابة النظارة التي تشكل الرؤية للوجود من حولنا، وأن التنظير هو السبيل لتنظيم فهم وإدراك الحقائق المعقدة والمتداخلة على الساحة الدولية، فإن د.منى أبو الفضل ترى أن عدم تحديد منظور في حقل دراسي يشبه بداية رحلة بدون دليل أو خريطة؛ لأن المنظور هو الذي يحدد ما الذي يقع في نطاق الحقل أو خارجه، والقضايا الأكثر إلحاحًا وحاجة للتحليل، كما أنه هو الذي يحدد وحدة التحليل والعلاقة بين القيم والواقع[٣].

وتستند هذه المنظورات إلى أسس: معرفية، وفلسفية، وأنطولوجية مختلفة تسهم في تشكل الرؤية عن طبيعة هذه العلاقات وعن منهاجية دراستها[٤].

وحيث إن مدخل المنظورات المقارنة ساحة مهمة للتعرف على خريطة الرؤى والجدالات مما يفسح السبيل لتكوين مواقف بين المنظورات وتبني إحداها، كما يفسح مدخل المنظورات المقارنة وجدالاتها – من ناحية أخرى المجال على مستوى كلي– أمام تقديم منظور بديل أو مقارن من خارج نسق معرفي محدد أو من داخله؛ وهنا ترتبط المصطلحات المتصلة بمدخل المنظورات، بتلك المتصلة بالعلاقة بين طبيعة النسق المعرفي

)1 (Steve Smith, Op. Cit.

(2)James Roseneau, The Need of Theory, (in): J. Roseneau, Mary Dufee: Thinking Theory Thoroughly, Westview Press, 1995.

(3) Mona Abu Al Fadl, Paradigms in political science revisited, Op. Cit., pp. 1-15.

(٤) حول التيارات الفكرية والفلسفية الكبرى الثلاثة التي تمثل جذور المنظورات المتعاقبة على علم العلاقات الدولية، انظر:

- Adam Roberts: A new age of international relations, International affairs, Vol. 67, No. 3. (Jul., 1991).

وبين طبيعة المنظورات المنبثقة عنه وبين طبيعة النظريات أو الأطر النظرية وقدر تأثرها بالمنظورات؛ ومن ثم ضرورة تحديد الاختلافات بين النسق المعرفي الإسلامي والنسق المعرفي الغربي، ودلالة هذه الاختلافات بالنسبة للأبعاد المقارنة بين «منظور غربي» لدراسة العلوم السياسية و«منظور إسلامي» لهذا المجال.

وعن الإشكاليات العامة المنهاجية عن أثر اختلاف الأنساق المعرفية على المنظورات المقارنة الغربية والإسلامية في مجال العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية بصفة عامة ومنها العلاقات الدولية بصفة خاصة، أحيل أولاً إلى رؤية أ.د.منى أبو الفضل[1] حول أهمية الدراسة المقارنة للمنظورات الغربية وللجدالات بينها كسبيل للمراجعة التي تقود إلى طرح منظور إسلامي، وذلك على ضوء الاختلاف بين الأنساق المعرفية، ثم أحيل ثانيًا إلى أهم أبعاد الاختلاف بين خصائص النسقين المعرفيين ومصادر كل منهما.

تعرِّف د.منى أبو الفضل النسق المعرفي Episteme بأنه القيم القاعدية والمعتقدات عن المعرفة والوجود ومصادرها، والتي تؤثر على أي مجال بحثي بدون الوعي بحدوث هذا التأثير على نحو ما. كما تعرف المنظور Paradigm بأنه هيكل الخطاب السائد من حيث النسق القيمي والإدراكي الذي ينظم التفكير في حقل ما، فيضع نطاق هذا الحقل وحدوده، ويحدد مفاهيمه ورؤاه العالمية ومعتقداته وقيمه ونظرياته.

وحول الرابطة بين اختلاف النسق المعرفي وأهمية دراسة جدال المنظورات تشير د.منى أبو الفضل للآتي:

إن مراجعة حقل علم السياسة من خلال دراسة المنظورات وجدالاتها يعد من أكبر سبل الدراسة تحديًا وصعوبة، ولكنه من أكثرها اتساقًا لإدراك معنى التنوع والاختلاف، وأكثرها مناسبة لتمهيد الطريق نحو طرح إسهامنا الذاتي في تطوير منظور يحمل بصمات ميراثنا الفكري وخبراتنا، فإذا كان قد آن الأوان ليشارك العلماء المسلمون في الجدال حول حالة الحقل لتحديد إمكانات وأسس تطوره أو تحوله على ضوء منظورات بديلة، فإنه من

---

(1) Mona Abul- Fadl: Paradigms..., op. cit.

الضروري للساعين نحو طريقة بديلة للنظر إلى العالم غير تلك السائدة؛ أن يزيدوا فهمهم بطبيعة ومضمون السائد منه؛ ولهذا من الضروري أن ينظروا نقديًّا لما يفعله الآخر، وذلك على ضوء ما يمكن أن يقدموه من بديل. ولذا؛ فإن النظر في جدال المنظورات يعكس ويبين عناصر التجانس في حقل ما، ويشارك في تحديد درجة الاتفاق العام حول نطاقه وموضوعاته وقيمه وقواعده.

٢- وفيما يتصل بخصائص كل من النسقين المعرفيين ومصادر كل منهما، أكتفي أيضًا بالإحالة إلى د.منى أبو الفضل والمقارنة مع د.المسيري[1].

ففي رؤيته عن فقه التحيز، يحدد د.المسيري خصائص النسق المعرفي الغربي، بأنه نموذج عقلاني مادي نفعي يتلخص في مقولة «الواحدية المادية» التي بدأت بأن الإنسان مركز الكون، ثم تحولت إلى المطابقة بين الإنسان والطبيعة، لا يوجد فارق بينهما، والجميع يسير في خط تطوري يسعى نحو الاتزان ولكن بتقدم مستمر لا تراجع فيه. هو نموذج بدأ -كما يقول المسيري- بإعلان ما سمي موت الله باسم الإنسان ثم موت الإنسان باسم وحدة الطبيعة؛ فهو لا يعرف المقدس أو المطلق أو الغائي، ولا يوجد سوى اللذة والمنفعة وتعظيم المادي والتحيز له على حساب الإنسان، كما يتحيز للعام على حساب الخاص، وللمحسوس والمقاس كميًا على حساب الكيفي، ويتحيز للموضوعي والعقلاني على حساب الذاتي.

وإذا كان من الملاحظ أن وصف «الغربي» الذي استخدمه د.المسيري حين صدور كتاب فقه التحيز (١٩٩٢) كان ينطبق على الرافد المهيمن حينئذ والمسمى «الوضعي -

---

(١) راجع كلاً من:

- عبد الوهاب المسيري، فقه التحيز، في: عبد الوهاب المسيري (محرر)، إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، أعمال الندوة التي نظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن بالتعاون مع نقابة المهندسين، القاهرة في ١٩-٢١ فبراير ١٩٩٢، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩٩٤)، ص ص ٦١- ٧٧.
- منى أبو الفضل، النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل، ترجمة: عارف عطاري، مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٦، سبتمبر ١٩٩٦.

العلماني -المادي» إلا أنه كان يحجب رافدًا نقديًا كان قد بدأ في التبلور منذ نهاية الثمانينيات وأخذ يترك آثاره على حالة النظرية الاجتماعية والعلوم السياسية والعلاقات الدولية، بصورة تدريجية متصاعدة (كما سنرى لاحقًا). ولذا أضحى هذا الوصف «الغربي» في فقه التحيز لدى المسيري يبدو كأنه يتجاهل نتائج حالة المراجعة الذاتية في المنظورات الغربية حينئذ التي إن أفرزت توجهًا قيميًا غير مادي إلا أنها تظل حبيسة الوضعية كما أنها لا تسود. ولذا تعرَّض مفهوم التحيز في حين بروزه لدى المسيري لانتقادات؛ نظرًا لإسقاطه حالة المراجعة لإشكالية الذاتية والموضوعية، فضلاً عن عدم تبلور البديل حينئذٍ -لدى المسيري- مقارنة بما تراكم لديه بعد ذلك تحت مسمى «الإنساني» من مرجعية إسلامية .

ومن هنا، يبدو أن طرح د.منى أبو الفضل حول الأنساق المتقابلة المعرفية (الذي تزامن تقريبًا مع طرح فقه التحيز في منتصف التسعينيات) قد بدا، حينئذٍ، أكثر توازنًا وتكاملاً لاعتبارين: فالمسيري قدم مقارنة بين نسقين معرفيين بدون استخدام صفة الغربي أو الإسلامي. أما طرح د.منى فيتلخص وخاصة من حيث دلالته بالنسبة للظاهرة السياسية في الآتي:

إن منظور الأنساق المعرفية المتقابلة يُعنى بإعادة طرح الخصائص التفصيلية للنظرية الاجتماعية المعاصرة تمهيدًا للبحث في الرؤى البديلة للخطاب السائد. والأنساق المعرفية المتقابلة المقصودة لدى د.منى هما النظام المعرفي التوحيدي والنظام المعرفي التجزيدي، الذي اصطلحنا على نعته بالعلماني أو «الأنسوي/ الطبائعي- العلماني». ومتواليات المنظومتين المعرفيتين تشكل بدورها أرضية نموذجين ثقافيين متجاورين عبر التاريخ. وهذان النموذجان هما: النموذج الثقافي الوسطي (Median Culture- Type) والذي يمثل جماع المتقابلات حول ميزان حاكم يضبط العلاقة بين النسب والمقادير، وبين الكل والجزء، والمطلق والمقيد، والثابت والمتحول، والنموذج الثقافي المتأرجح (Oscillating Culture- Type) (وهو السائد في النظرية الاجتماعية المعاصرة) والذي يتذبذب حول طرفي نقيض عالم الروح وعالم المادة ومتواليات كل منهما، في غيبة

المعيار الموضوعى وميزان الاعتدال. وتعرض د.منى للنماذج المتقابلة من خلال استراتيجية منطقية تسعى كما تقول د.منى – إلى تجاوز التنميط المعهود الذي يؤكد الفصام والمجابهة بين الغرب الإنجيلي الكلاسيكي بوصفه الذات العلية (الإغريقية – الرومانية واليهودية- المسيحية) والشرق الإسلامي بوصفه الآخر – وهنا تنبغي الإشارة إلى تنويه مهم قدمته د.منى ويفسر عدم استخدامها مفهوم «الغربي» وهو التنويه بطبيعة العلاقة بين الأنساق الثقافية المعيارية وبين الجماعات أو النماذج الحضارية التاريخية، فإن أي تلازم موضوعي بين الغرب التاريخي وثقافة التأرجح، هو من باب التزامنات العارضة وليس من قبيل الحتميات أو الخصائص الأصلية. وعلى المنوال نفسه، فإن المجتمعات الواقعة ضمن الحوض الحضاري الإسلامي والمنتمية تاريخيًا إلى النموذج الثقافي الوسطي، إنما تشكلت بفعل مبادئ أساسية يمكن للمجتمعات الأخرى أن تصل الارتباط بين المراجعة النظرية وبين الضرورات العملية على نحو ينتقد المركزية الغربية الفكرية والنظرية والسياسية، على حد سواء، ولو نقدًا ذاتيًا من الداخل[1].

هذا، ولقد احتل مشروع نقد الفكر الغربي مكانة محورية في إسهام منى أبو الفضل، حيث مثّل القاعدة المعرفية والمنهاجية الموسوعية، التي تجاوزت نطاق النظرية السياسية إلى النظرية الاجتماعية بصفة عامة، والتي انطلق منها التأصيل الحضاري الذي قدمته منى أبو الفضل.

وملامح هذا المشروع تتسرب في جميع أعمال منى أبو الفضل (وخاصة: Where East Meets West[2] ومحتوى ورقة مفاهيمية شديدة التركيز حول نقد الفكر

---

(١) المرجع السابق.

وانظر كذلك عرض مختصر للمقال في: منى أبو الفضل وآخران، الحوار مع الغرب: آلياته-أهدافه-دوافعه، في: منى أبو الفضل ونادية مصطفى (محرران)، «مشروع التأصيل النظري للدراسات الحضارية: العلاقات بين الحضارة والثقافة والدين»، جامعة القاهرة: برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، بالتعاون مع دار الفكر دمشق، ٢٠٠٩، الجزء الأول، صص ٣٢-٣٣.

(2) Mona Abul-Fadl, Where East Meets West: the west: ..., Op. Cit.

الغربي[1]) تتلخص ملامحه في الآتي:

ضرورة التعارف مع الفكر الغربي، ولكن في ظل الحفاظ على التوازن بين القدرة على ألا تُستوعب فيه وبين عمق معرفته. والغاية من فهم هذا الفكر هو إثبات تاريخانية هذا الفكر وعدم عالميته، وكذلك تجاوز وضعيته وماديته نحو تجديد قيمي للإنسانية.

وبذلك يتحقق التجديد المعرفي بالعمل على مستويين: نقد الفكر الغربي من خارجه، وتقديم مساهمة من واقع التراث الإسلامي، تقوم بدورها على نظرة نقدية للذات من الداخل تلبي حاجة الأمة وفقه واقعها.

ولقد تعددت الاجتهادات الفكرية والنظرية حول هذه الرابطة، بين الحاجة لتنظير إسلامي جديد وواقع الأمة واحتياجاتها. وتمثل رؤية أ.د.منى أبو الفضل معلمًا في هذا الصدد[2]، وهذه الرؤية تتلخص في الآتي:

أنه بسبب التغير العالمي ذاته، وبسبب الصحوة الإسلامية بصفة خاصة؛ فإن أحد سبل استعادة حيوية الأمة هو استعادة حيوية ميراثها الفكري والثقافي. ولأن أحد أهم مكونات الصحوة هو إحياء الوعي بالهوية الثقافية الإسلامية للأمة؛ فإنها أضحت تمثل استجابة حيوية لأمتنا؛ لأن الفوضى الثقافية الدؤوبة التي يتسم بها عالمنا تعمل كقوة قهرية على الحضارات المعاصرة. هذا، وتكمن مصداقية وحيوية هذه الاستجابة المطلوبة في رسالة الإسلام ذاتها عبر التاريخ ودوره في المجتمعات والحضارة في حالتي القوة والضعف. فلقد كان الإسلام دائمًا محركًا لتجديد الثقافة والحضارة عبر التاريخ في أرجاء مختلفة من العالم (العرب قبل وبعد الإسلام، البربر، الترك، المغول، الفرس، الهنود، ممالك شرق وغرب إفريقيا، مدن المتوسط المسيحية)، ومن ثم يمثل عبور الفجوة الراهنة بين الثقافات ضرورة من أجل تجديد ثقافي للأمة كسبيل لتجديد هويتها وحل مشكلاتها.

---

(1) Mona Abul-Fadl, & Taha Al- Alwani, The Western Thought Project: Rationale, Objectives, Scope & Strategy, unpublished.

(2) Mona Abul Fadl, Islamization as a force of Global Culture Renewal: the Relevance of Tawhidi Episteme to Modernity, the American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS), Vo. 2, 1988.

وهذا التجديد الثقافي هو جزء من التجديد الثقافي العالمي الذي تحتاجه كل الثقافات في العالم؛ فإن الحاجة لهذا التجديد تشترك فيه الثقافات السائدة والتابعة على حد سواء. ومن ثم ترى د.منى أن المنظور الإسلامي هو مثال ذو مهمة vocational ideal وليس مجرد حرفة أكاديمية فنية.

٣- وإلى جانب نقد المنظورات الغربية وشرح الاختلافات بين النماذج المعرفية المتقابلة، ونقد الفكر الغربي، كان اهتمام منى أبو الفضل بمصادر التنظير الإسلامي، ثم بفقه الواقع حلقتين مكملتين تربطان بين فقه نصوص التراث وفقه حركة الواقع، كمطلبين أساسيين في بناء منظور حضاري إسلامي مقارن مع منظورات غربية.

ومنى أبو الفضل في اقترابها من مصادر التراث السياسي الإسلامي كانت ضلعًا في ثلاثية ساهمت في تطوير دراسة هذا التراث منهاجية ووظيفة. والضلعان الآخران هما الأستاذ الدكتور حامد ربيع والتلميذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح. فقد حوَّل الثلاثة الاهتمام بالتراث -خلال فورة الجدل المتجدد حول موضع التراث من خطابات الأصالة والمعاصرة- من حالة انفعالية إلى حالة منهاجية علمية منظمة ذات ارتباطات مباشرة بواقع الأمة ومستقبلها من ناحية وبحالة مراجعة العلم من منظورات حضارية من ناحية أخرى.

إن اقتراب د.منى أبو الفضل من التراث السياسي الإسلامي[1] جاء باعتباره من مصادر التنظير السياسي وأنه يواجه إشكاليات محددة. ولذا، فإن اقترابها اهتم بحالة دراسة هذا التراث وبكيفية إعادة قراءته ووظيفة وأهداف هذه القراءة الجديدة[2]. ويقدم

(١) وقد قدمت تحليلاً لاقتراب د.منى من التراث السياسي الإسلامي في: نادية محمود مصطفى، دراسة العلاقات الدولية في الفكر الإسلامي: بين الإشكالات المنهجية وخريطة النماذج والمفاهيم الفكرية، يوليو ٢٠٠٨، دراسة غير منشورة، ص٣٢-٣٤.

(٢) منى أبو الفضل، مقدمة الكتاب، في: نصر عارف، في مصادر دراسة التراث السياسي الإسلامي، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي،١٩٩٣.

طرح د.منى أبو الفضل ثلاث إشكاليات كبرى يمكن إجمالها كالآتي: إشكالية العلاقة بين النص والواقع، إشكالية العلاقة بين القيمي والمادي، وإشكالية العلاقة بين الفكر والتنظير وبين الحركة. وتوضح تفاصيل أطروحات منى أبو الفضل أنها تركز على المعرفي كمدخل للفكري والنظري، وتقترب من المعرفي اقترابًا مقارنًا بين النموذج الإسلامي (التوحيدي، الرأسي) وبين النموذج الغربي (العلماني، المتأرجح)، ثم تنطلق لبيان أثر خصائص هذا المعرفي على نمط وأهداف الاقتراب من مصادر التراث السياسي كمصادر للتنظير؛ بحثًا عن تأصيل للعلاقة بين الثابت والمتغير والعلاقة بين القيم والواقع. ومن ثم، تصل منى أبو الفضل إلى شرح التمييز بين المنظور الفقهي للأحكام -باعتباره منظورًا جزئيًا محدد الزمان والمكان- وبين المنظور الحضاري الأكثر اتساعًا وشمولاً. ومن هنا، **تتبلور دعوة د.منى أبو الفضل لإعادة قراءة التراث من داخل النسق المعرفي الإسلامي.** سواء من أجل كشف العيوب المنهاجية لقراءات استشراقية ذات عواقب سياسية بالنسبة لفهم التاريخ وبالنسبة لفهم خصائص الأوضاع الراهنة أو سواء من أجل أن تتحقق قراءة تراث الفكر السياسي الإسلامي من منظورٍ خاصٍ به.

وهذا المنظور لا يحقق وفق رؤية د.مني أبو الفضل أهدافًا تنظيرية بحتة فقط، بل ينعكس على واقع الأمة ونسيجها الاجتماعي والفكري والعمراني، ذلك لأن الخلل في قراءة التراث ينعكس في شكل خلل يصيب فكر الأمة وتكون له مضاعفات على نسيج الفكر الاجتماعي والعمراني للأمة وعلى نحو يشلّ فاعلياتها. ومن ثم، ترى د.منى أبو الفضل: أن وقف اجترار التراث أو تبجيله أو الافتخار به -أو ما أسمته هي «كسر حلقة الاجترار السلبي للتراث...»- لا يتأتى إلا من خلال استنباط المنهاجية المستوعِبة للأصول المرجعية الحضارية وتوظيفها في إعادة قراءة جامعة ناقدة... يجعل منها منفذًا محوريًا في تقويم استراتيجيات التدافع والخروج لأمة تعثرت»[1].

وإذا كانت د.منى أبو الفضل، في ضوء المنطلق السابق، قد بيَّنت دلالات الوعي

(١) المرجع السابق، ص٢٥.

بالنماذج المعرفية المتقابلة حتى نكتشف التحيزات في مجال علم السياسة وهي التحيزات التي تبين هيمنة الآخر واستلاب الذات الحضارية مع ما ينجم عن ذلك من تعطيل وتبديد لفعاليات الجماعة ونظمها، فإن الأمثلة التوضيحية التي قدمتها منى أبو الفضل قد تمحورت حول مفاهيم: القوة، ونشأة الدولة (ودواعيها وأطوارها وأبنيتها ووظائفها)، على نحو يوضح الفارق بين العمرانية الإسلامية وبين اختزالية المدخل المادي الوضعي الذي اختزل السياسة في القوة من ناحية، وربطها من ناحية أخرى بالدولة -شكلاً- ثم سوّغ لها مجالاً مستقلاً تفرض من خلاله سيادتها على الجماعة (١).

إن جميع المفاهيم السابقة التي طرحتها منى أبو الفضل من منظور مقارن من قبيل الأبعاد النظرية لدراسة العلاقات الدولية من رؤية إسلامية مقارنة. وإذا كانت مقتربات د.منى أبو الفضل، المشار إليها عاليًا، قد لمست جوانب تنظيرية ليست من صميم نظرية العلاقات الدولية فقط، ولكن هي من صميم علم السياسة ككل، فإن مقتربات د.منى أبو الفضل قد امتدت أيضًا إلى مستوى أكثر عمومًا وشمولاً يتصل بتوجه الأمة الحضاري برمته وهويتها. وبهذا تكون د.منى أبو الفضل قد وجّهت النظر وأسست الدعوة إلى جانب مهم من الفكر الإسلامي للعلاقات الدولية، وهو الجانب «التجديدي الإحيائي لهوية الأمة» باعتباره جانبًا أساسيًّا من جوانب تجديد وإحياء عناصر قواها الشاملة (المادية وغير المادية). وبذا، تكون د.منى أبو الفضل -على مستوى كلي نظمي ولكن من منظور حضاري واسع- قد أسست لمجال مهم من مجال الدراسات الحضارية المقارنة، انطلاقًا من التراث نحو الحاضر، وانطلاقًا من القيمي نحو المادي، وانطلاقًا من الفكري نحو الحركي. وهذا مجال مهمٌ يستوجب الاهتمام به على صعيد العلاقات الدولية ولو من مقترب الرؤى والمدركات والأفكار والهويات المقارنة وليس فقط الأهداف والسلوكيات وممارسات القوى وتوازنات القوى. وبهذا، فإن د.منى أبو الفضل تعيد الاعتبار لمدخل مهم في الدراسات الدولية، ولكن من رؤية إسلامية، وهو مدخل يحوز الاهتمام الآن في ظل مراجعات علم العلاقات الدولية الدائرة، والتي جددت الاهتمام

(١) المرجع السابق، ص٢٥-٣١.

بالأبعاد الدينية والحضارية.

هذا، ولقد راكمت د.منى أبو الفضل على صعيد هذا المجال الذي دشنته ودعت إلى تأسيسه، وهو مجال الدراسات الحضارية المقارنة، على نحو يمد يدًا مرة إلى العلاقات الدولية، وأخرى إلى النظم المقارنة، وثالثة إلى الفكر السياسي والنظرية السياسية، وعلى نحو يجسد رؤية متكاملة للنظر إلى الظاهرة الدولية في علاقتها مع الأبعاد الأخرى للظاهرة الاجتماعية، في إطار من الربط بين القيمي والمادي وبين الجزئي والكلي... إلخ. وجميعها عناصر رؤية معرفية ثم حضارية وإنسانية إسلامية. ولذا، كانت دراسات د.منى أبو الفضل في هذا المجال تمتد إلى تاريخ الحضارات المقارنة لتتوقف عند نماذج ومفاصل تاريخية سواء في دائرة الخطاب أو دائرة الأحداث، ثم تتواصل مع خطابات وأحداث الواقع الراهن، مبينةً ذلك الامتداد الحضاري بدون انقطاع بين الفكر والحوادث بأبعادها الدولية والداخلية. وبذا، سعت د.منى أبو الفضل من مجال الدراسات السياسية لتصبح بمثابة دراسات حضارية –من مدخل سياسي- معيدةً الاعتبار بذلك لمفهوم «السياسة» من رؤية إسلامية، وهو المفهوم الذي تتقاطع بعض أبعاده مع أبعاد إعادة تعريف مفهوم السياسة في الغرب حاليًا[١].

ولعل من أهم المناطق التي ظهرت فيها التوجهات الحضارية لاقتراب د.منى أبو الفضل من «تراث الفكر السياسي الإسلامي» تلك المتصلة بمفهوم الأمة القطب[٢]، واتخاذ الأمة الإسلامية مستوى للتحليل في العلاقات الدولية الإسلامية، أو الأمة بصفة عامة مستوى لتحليل العلاقات الدولية من رؤى مقارنة (كما سنرى لاحقًا).

٤- ولم تكن دراسة التراث السياسي لدى منى أبو الفضل غاية في حد ذاتها، ولكن

---

(١) نادية محمود مصطفى: إعادة تعريف السياسي في العلاقات الدولية، (في): نادية محمود مصطفى (محرر): علم السياسة، مراجعات نظرية ومنهاجية، أعمال السيمنار العلمي لقسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٤.

(٢) منى أبو الفضل، الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، دار الشروق الدولية، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٧.

اعتبرته مصدرًا للتنظير لمنظور حضاري، إلى جانب وجود مصدر آخر، ألا وهو فقه الواقع.

وحول فقه الواقع والمنظور الحضاري، قدمت منى أبو الفضل[1] رؤية حول منهاجية الاهتمام بفقه الواقع وغاياته، وعلى نحو قادها إلى تقديم مفهوم شامل عن المنظور الحضاري الإسلامي يستوعب كل ما سبق طرحه من أبعاد منظومة التأصيل لهذا المفهوم ويُبيّن العلاقة العضوية بين «فقه الواقع» كمشروع جدير بالتبني يعرض لقضايا ومواقف وموضوعات محددة، وبين «منهاجية التناول» لمثل هذه الموضوعات، التي رأتها د.منى موضع مشروع قرين من شأنه أن يشكل الأساس في التنظير والتأصيل للفكر الإسلامي المعاصر في قضاياه الحيوية.

وحسب السؤال المعهود في بداية مثل هذا الطرح: ماذا عن دراسة «فقه الواقع»، وماذا عن أهمية تطوير منهاجية تتبنى منظور التجدد الحضاري في التعامل مع الواقع التاريخي والسياسي المعاصر؟، تشير د.منى إلى أن الإجابة عن هذا السؤال لا بد أن تنظر في شقين:

أولاً: «أنه من حيث دراسات الواقع السياسي فهي لا تنقصنا، ولكن الذي ينقصنا هو دراسة تكون ذات جدوى ونفع لنا نحن كمسلمين معاصرين، يهمنا أن ندرك المؤثرات والمكونات التي من خلالها نتفاعل مع زماننا في مواقعنا المختلفة لننجز مستقبلنا. أما الدراسات التي تتوافر لدينا، فهي دراسات ذات جدوى ونفع محدود بالنسبة لنا، إذا ما قيست بمن نحن وبماذا نسعى له -هي دراسات بالوكالة عنا، أو دراسات تهم غيرنا وقد نسهم نحن فيها- ليس أكثر؛ فالدراسات المتاحة، والتي تهمنا نحن كمسلمين، كثيرًا ما تستهدفنا ولا نستهدفها. وذلك لسبب بسيط، فكل دراسة لا بد أن تنطلق من فرضيات لتحقق أهدافًا وأصحاب المنطلقات والأهداف ليسوا منا».

---

(١) منى أبو الفضل، مداخلة مكتوبة حول مشروع دراسة فقه الواقع، مناقشة مشروع سلسلة دراسات فقه الواقع، التابع لمركز الاستشاريون العرب للإدارة ونظم المعلومات، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٠.

ثانيًا: وينصبّ هذا الشق على حقيقة كون الإسلام الفكري كثيرًا ما يغيب عن ساحة الواقع؛ سواء كان ذلك لاعتبارات عملية تقدم الإسلام الحركي على الفكري في الواقع، أو لأسباب ترجع لغياب الرؤى الحضارية من العقل المسلم المعاصر، واصطباغه بنظرة جامدة للتراث تعوق التعامل مع الواقع.

إن جل ما في مثل هذا المشروع، مشروع دراسة فقه الواقع، هو محاولة رأب الصدع بين الفكر والحركة، وتجاوز هذا المأزق الذي يجعل الرأي الإسلامي المستنير مغيبًا عن الواقع وعن فهم هذا الواقع، وبالتالي تبقى محاولة التعامل الرشيد معه حِكرًا على غير أصحابه.

كيف نقرِّب الواقع إلى العقل المسلم المستنير، وكيف نجعل الطاقة الحيوية الذهنية والفكرية والثقافية طاقة مشعة في هذا الواقع -وبالتالي فاعلة فيه.

لذلك فإن مثل هذا المشروع يعتمد نجاحه على تبني نظرة شاملة تدمج المقتربات الاستقرائية التاريخية بالمقتربات العقلية الاستنباطية، وتجمع بين البحث الميداني واستقراء الأحداث والوقائع، وبين المداخل التحليلية الفكرية والنظرية في التعامل مع النتائج ومع الظواهر التي تتناولها...

وعليه، تعرض د.منى لبعض المسائل التي يجب مراجعتها ونحن نُقدِم على دراسة فقه الواقع عامة، أو على بناء علم سياسة أصيل ذي جدوى وصلاحية خاصة، في التالي:

- إدراك واعٍ بشروط العمل الفكري عامة.
- إدراك حقيقة أن بناء علم لا يتم في فراغ فكري أو ثقافي أو اجتماعي أو سياسي.
- أخذ موقف إزاء مسألة «حياد العلم» و«موضوعيته». بمعنى آخر: أنه لا بد أن يكون لنا وجهة نظر ونحن نعيد بناء صرح علومنا الإنسانية والاجتماعية المعاصرة كمسلمين.
- أنه قد غاب عنا حقيقة ودلالة الإسلام في حياتنا الفكرية والعقلية، واختلط الأمر

علينا في حدود ودلالة العلم والحداثة عامة، تحت وطأة ظروف تاريخية معينة، وعلينا أن ندرك ذلك ونعيد النظر في ظروف تكوين الفكر المعاصر في عالم المسلمين ونحن نعمل على تصحيح القراءة وإعادة بناء للخارطة الفكرية الجديدة.

- تحديد علاقتنا بالآخر، وإدراك إمكانات الاستفادة وحدودها، والتمييز بين: الانغلاق والتحوط، والانفتاح والانغلاق.

- إعادة بناء الجسور في شبكة اتصالاتنا الثقافية والحضارية، على نحو يستهدف استعادة الجدية الحضارية لأمتنا الإسلامية.

ولعل من أهم أبعاد أهمية الأخذ بمشروع لدراسة فقه الواقع وفق ما ذكرته د.منى أبو الفضل في هذا السياق: «الأهمية القصوى لمثل هذا المشروع لا من حيث الأعمال والأوراق الجديدة التي يزمع القيام بها فقط، وإنما من حيث الدلالة التكوينية والتربوية والفكرية كإطار عام وتوجه في إعداد جيل جديد من الباحثين الإسلاميين الذين يمثلون طليعة الركب الحضاري المنشود، الذي من شأنه أن يكون لبنة وأداة في التمكين للنهضة الحضارية الإسلامية في عالم الغد بإذن الله».

خلاصة القول: في ضوء كل ما سبق في المجموعات الأربع عاليًا: أن مفهوم المنظور الحضاري عند منى أبو الفضل تلخصه كلماتها التالية[1]:

المنظور الاجتماعي الحضاري كمنظور أصيل يمكن من خلاله إعادة الاعتبار للحضارة الإسلامية كحقيقة تاريخية واقعة قابلة للتجدد، ولاستعادة الفاعلية مع استمرار منابع الصياغة والتحقق فيها. والمنظور الاجتماعي الحضاري، خلافًا للمداخل والمقتربات السائدة في الدراسات الاجتماعية والتاريخية، من شأنه إعلاء الأبعاد المعنوية والقيمية ودور العقل الإنساني والمسئولية البشرية قبل الحق، دونما أن يُغفل اعتبارات بنائية ووظيفية وحيوية أخرى؛ وذلك أن المنظور الاجتماعي الحضاري يستقي أصوله من استقراء الخبرة الحضارية للإنسان التاريخي، مسترشدًا بواقع النموذج الإسلامي منذ بزوغ

(١) نقلًا عن: منى أبو الفضل، مداخلة مكتوبة حول مشروع دراسة فقه الواقع، المرجع السابق، بتصرف.

بشائر أمة النبي الأمي.

ولا يُستغرب أن يكون المنظور الذي يُستقى من الخبرة الحضارية الإسلامية، منظورًا يتسم بالعالمية قدر ما يكون منظورًا يتسق ودراسة الواقع العربي المعاصر بوجه خاص. فالأمة في الإسلام استوعبت عمليًا وثقافيًا، من حيث العقيدة والفكر والروح والقيم، شعوبًا وقبائل شتى لم تقتصر على جنس أو عنصر أو تاريخ دون غيره. وإن كان العرب قد شكلوا قاعدة وقوة لهذه الخبرة المتنوعة الجامعة، فإن طبيعة وواقع دعوة الحق كدعوة خاتمة للبشرية كافة حالت دون الاقتران المانع أو التقوقع الملازم لجماعة دون غيرها، كما هو الحال بالنسبة للدعوات الفكرية والحركات الاجتماعية التي تنبت بين البشر وتحدها اعتبارات الزمان والمكان.

يظل المنظور الحضاري الإسلامي يوجه الباحث لفاعليات في واقع تاريخي متغير قد تغيب عن مقتربات أخرى تتسم بالإفراط أوالتفريط وتغلب الصبغة المادية والارتباط بالظاهر، أي تمعن في الأخذ بالأبعاد الأفقية في تحليل عالم الحركة والتركيب في متابعة الظواهر الاجتماعية والإنسانية. وفي مقدمة هذه الفاعليات المُغيَّبة، تأتي رغبة الأمم الحيَّة في الحفاظ على الذات وتحديد البناء في مواجهة قوى الفساد والبغي والتسلط والاستبداد والطغيان. ولقد أتى ذلك على حساب الآخر -أفرادًا أو جماعات- أو في مواجهة قوى التآكل والضمور الذاتي التي تستنزف طاقة الأمة والقدرات الفاعلة فيها وتنتهي بها إلى الهلاك.

فالمنظور الحضاري يوجه النظر إلى شروط النهضة، بالقدر الذي يتعامل كذلك مع عوامل الهلاك والفناء. وكلتا الحالتين: حالة النهضة والاقتدار من جانب، والضعف من جانب آخر، من الحالات التي تلازم الجماعات والأمم عبر الزمان، وتلك من الحالات التي تستوقف نظر الباحث في الواقع العربي المعاصر بشكلٍ خاصٍ؛ حيث يتجسد مأزق الوجود والبعث الحضاري للأمة.

ويأتي المنظور الحضاري الإسلامي -الذي هو في الواقع منظور يرتكز إلى مفهوم

التجدد الحضاري- ليحتل موقعه كإطار ينتظم العديد من الدراسات الممكنة للواقع العربي الإسلامي والواقع التاريخي المعاصر والتي تتخذ من جملة من الظواهر والأعراض نقاط ارتكاز لإعادة القراءة المشخِصة والمعالِجة لهذا الواقع.

ومن ثم، فإن المنظور الحضاري -كمنظور للتجدد الحضاري- من شأنه أن يسهم في صياغة فكر جديد مبدع يتسم بالحيوية والإنشاء، ويتسم بقابليته لاستيعاب قدر من التنوع والانفتاح على منافذ متعددة ومتجددة عند تقويم الواقع الحركي. هذا بالإضافة إلى طبيعة هذا المنظور من حيث كونه يتجاوز إطار الرؤى الشخصية إلى رؤية حركية تقويمية إصلاحية. ومن ثم، تتحول الدراسات التي تتبنى هذا المنظور من كونها ممارسات نظرية مجردة إلى أن تكون نواة لمشروعات حضارية تسهم في ترشيد المعيش الواقع -زيادةً على فهم هذا الواقع- من خلال تقديم البدائل والحلول التي تتسق وطبائع التكوين الحضاري عامة والمعنيّ بالكيان الاجتماعي موضع الدراسة خاصة.

[٢] من سياق إسلامية المعرفة إلى منظور حضاري:

لم تكن الدراستان الرائدتان السابق الأخذ عنهما لبيان منظومة الأبعاد المعرفية والنظرية والمنهاجية للتأصيل الحضاري عند منى أبو الفضل إلا جزءًا من سياق أكثر شمولاً مارست من خلاله منى أبو الفضل تأصيلها النظري الحضاري في مجال العلوم السياسية، ألا وهو سياق ما عرف بإسلامية المعرفة. إلا أن اقتراب منى أبو الفضل من هذا السياق مقارنة بغيرها من رموزه وكوادره -جعلها تتجاوز هذا المفهوم نحو المفهوم الأكثر كلية ألا وهو المنظور الحضاري، باعتباره المحصلة النهائية المأمولة لما يسمى «عملية إسلامية المعرفية». هذا وكان لمنى أبو الفضل مفهومها عن هذه العملية، وذلك في ضوء مداخلها المعرفية والنظرية. وفيما يلي نص التحليل عن إسهامها في هذا السياق، كما قدمتُه في إحدى دراساتي[١]:

(١) نادية مصطفى، منهاجية إسلامية المعرفة من المنظور والتأصيل العام إلى خبرة التطبيقات، في: أعمال مشروع تقويم إسلامية المعرفة بعد ربع قرن، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (تحت التحرير والطبع).

لقد أصّلت د.منى في أعمالها لمفهوم «المنظور الحضاري»[١] و«النموذج المعرفى التوحيدى» مقارنة بالنموذج المعرفي الوضعي[٢] و«منهاجية التعامل مع مصادر التنظير الإسلامي»، ناهيك عن مشروعها لنقد الفكر الغربي[٣]، وجميعها من مكونات عملية إسلامية المعرفة. إلا أن منى أبو الفضل لم تتوقف (في أعمال منشورة لها بالتحديد) لنقد أو تقويم تصورات الفاروقي أو العلواني أو أبو سليمان؛ ولكن تكوينها الفكري والعلمي وخبرتها في مجال الفكر الغربى بكل روافده (المعرفية، والفلسفية، والنظرية) وفي مجال العلوم السياسية والنظرية الاجتماعية بصفة خاصة، صبغت بصورة واضحة وجلية موقفها المنهجى من كيفية خدمة أهداف وغايات مشروع إسلامية المعرفة. ولعل من أهم الأدلة على تمايزها في هذا الصدد استخدامها لمفهوم المنظور الحضاري «Civilizational Paradigm» (وليس مجرد الإسلامي) باعتباره الغاية التي ستصل إليها ما دُرِج على وصفها بعمليات الأسلمة. علمًا بأن منى أبو الفضل لم تستخدم مصطلح أسلمة أو إسلامية المعرفة أو الصياغة الإسلامية للعلوم الاجتماعية والإنسانية، ولكن استخدمت «المنظور-الحضاري» وليس الإسلامي، تمييزًا منها بين الفقهي والحضاري.

ومن ناحية أخرى؛ فلقد كان تركيز منى أبو الفضل على الجانب المعرفي والنظري أكثر وضوحًا وعلى نحو يبرز الرابطة بين المعرفي والمنهجي والنظري. ولذا فإن فكرة «الأنساق المتقابلة» من أبرز إسهامات منى أبو الفضل، ليس على مستوى خطوة واحدة

---

(١) منى أبو الفضل، المنظور الحضاري وخبرة تدريس النظم السياسية العربية (في): نادية محمود مصطفى، سيف الدين عبد الفتاح (محرران)، أعمال دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية، العلوم السياسية نموذجًا (٢٩/ ٧- ٢/ ٨/ ٢٠٠٠م)، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي- مركز الحضارة للدراسات السياسية،١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

(٢) منى أبو الفضل، النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي، مرجع سابق.

(٣) محور هذه الأعمال التي امتدت لما يقرب من ربع قرن لم يتم نشرها في تفاصيلها أو محصلتها الكلية، وتم نشر بعض هذه الأبعاد في بعض الأعمال التي لا توفي الجهد الفعلي المبذول حقه، انظر على سبيل المثال:

- Mona AbulFadl, Beyond Cultural Parodies and Parodizing Cultures, AJISS, Vol.8 N.1, March 1991.
- Mona AbulFadl, Where East Meets West, Op. Cit.

من خطوات عملية الأسلمة، ولكن على مستوى الناظم أو الرابط بين الخطوات. فإذا كانت كيفية الانتقال من نقد الغربي إلى نقد التراث مرورًا بالرؤية الإسلامية وصولًا إلى صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية (سواء على مستوى الباحث الواحد أو على مستوى فريق بحثي متكامل المعارف) من أصعب العمليات المنهاجية التي سبق وتساءلتُ عن موضعها من فكر رموز إسلامية المعرفة، فإن إسهام د.منى أبو الفضل حول أهمية «مدخل المنظورات المقارنة» والجدال بينها، والأنساق المعرفية المتقابلة بصفة عامة وحول مراجعة منظورات علم السياسة بصفة خاصة لتقدم لنا تصورًا واضحًا -عامًا وتطبيقيًا- عن كيفية التشبيك الفعال بين الخطوات في خبرة الباحث الرائد المتميز المعايش للقضية بكل ملكاته. ويبدأ هذا التشبيك من مراجعة ونقد حالة منظورات العلم الغربي الحداثي، ويستند هذا التشبيك وينطلق من نموذج معرفي توحيدي. وهنا وجه آخر لتمايز اقتراب منى أبو الفضل؛ ألا وهو البدء من نقد «الغربي» مُسلّحة بإطار معرفي مغاير للنموذج المعرفي الغربي.

ولهذا، لم تكن إسلامية المعرفة مشروع مؤسسة (مثل المعهد العالمي للفكر الإسلامي) أسهمت د.منى في إدارته مؤسسيًا، ولكن كانت «إسلامية المعرفة» -الفكرة والمنهج- هو مشروع حياة منى أبو الفضل العلمي والعملي انطلاقًا من مشروعها «نقد الفكر الغربي».

ومن ناحية ثالثة: فإن منى أبو الفضل لم تسد فقط الفجوة بين الخطوات على مستوى المعرفي والنظري فقط، ولكن يساعد إسهامها على سد الفجوة بينهم وبين حال الفكر وحال الأمة ذاتها، إذ إنها ربطت بقوة بين الأسلمة وبين إصلاح حال الأمة، بل والتجديد الثقافي على المستوى العالمي والإنساني[1].

ولذا فإن إسلامية المعرفة -وفق تصور منى أبو الفضل عن منهاجية تطبيقها- لا تفصل بين المنظور الحضاري للعلوم وبين إصلاح فكر الأمة وواقعها وبين تجديد العلوم الشرعية وكيفية الاستعانة بمصادر التنظير الإسلامية في التنظير الاجتماعي بصفة عامة.

(1)Mona AbulFadl, Islamization as a force of Global Culture Renewal..., Op. Cit., pp. 163-179.

ومن ناحية رابعة؛ يقدم إسهام منى أبو الفضل نموذج الأستاذ متعدد المعارف المنفتح على التخصصات المتكاملة، ولكن انطلاقًا من رؤية حضارية إسلامية تعرف محور ذاتها مقارنة بالنماذج المعرفية والحضارية المتقابلة (ولا نقول المتضادة أو المتصارعة). ومن ثم فهي تقدم إسهامًا حضاريًا شاملاً وليس إسهامًا في مجال معرفي محدد أو إسهامًا إسلاميًا في تخصص محدد. فالإسلامي لديها هو الحضاري وليس الفقهي فقط، وهو كذلك القيمي السُّنني وفق المفهوم الواسع للشريعة.

وبالرجوع إلى الأعمال التقويمية تحديدًا، نجد أن ما قدمته منى أبو الفضل في هذا المجال بالأساس يتمثل في تنظيم وتحرير أعمال المؤتمر السنوي الحادي والعشرين لرابطة علماء الاجتماع المسلمين بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٩٩٢) والمتزامن مع مرور عقد على تأسيس المعهد، ومع بداية خطته الخمسية الثانية[1]. ولقد تمحورت أهم أفكار منى أبو الفضل التي سجلتها في المقدمة وفي مقدمات بعض محاوره حول أهمية التقويم، وحول آليات ومنهاجية «إسلامية المعرفة». وفيما يلي تفصيل بعض هذه الأفكار:

١- **أهمية توثيق ونشر نتائج مثل هذه المؤتمرات الجماعية وخبراتها**؛ لتكون في متناول المهتمين بالقضية -الذين لم يشاركوا- وكذلك في متناول من شاركوا ليبنوا على هذه النتائج ويحددوا مسارهم البحثي ومسار المؤسسات التي يخططون لأنشطتها في المستقبل. فإن مثل هذا التوثيق والنشر لأعمال المؤتمرات التقويمية يمثل سابقةً يجب تكرارها وتحسين مخرجاتها.

وهنا يجب أن نتساءل: ماذا حاق بأعمال المؤتمرات التقويمية الدورية التي تم عقدها عبر الخمسة وعشرين عامًا الماضية؟ وكيف تمت الاستفادة بنتائجها في تجديد وتفعيل أنشطة المؤسسة؟ وفي هذا الصدد وكمنطلق لمقدمة الكتاب العامة، تبدأ د.منى أبو الفضل بتحديد دوافع تقويم المؤسسات (جمعية علماء الاجتماع دوريًا لأنشطتها)، فتقول إنه مع تقدم العمر بالمؤسسات فإنها تحقق الخبرة والثقة المزوجة ببعض الحِرَفية المفترضة

(1) Mona Abul-Fadl (ed.), Proceedings of the 21st Annual Conference, Association of Muslim Social Scientists, The International Institute of Islamic Thought, Herndon, Virginia, USA 1414 AH/1993 AC.

واللازمة لتدعيم الجودة، إلا أنه مع «روتينية الكاريزما»، وعقلنة القيم والتوقعات في شكل أنماط سلوكية يمكن التنبؤ بها وتحديدها، فإن هذا الوضع قد يحقق ميزة وذلك عندما يضمن مجرد استمرار المؤسسة بغض النظر عن هوية ودأب ومهارات الأفراد القائمين عليها. إلا أن هذا الوضع قد يكون له سلبياته التي تتمثل في ظهور عقبات والنيل من الفعالية وانخفاض وزن المؤسسة.

وعلى ضوء ما سبق، تقول د.منى أبو الفضل: إن رابطة علماء الاجتماع المسلمين، بعد عقدين من تأسيسها، ونظرًا لطبيعتها الفريدة التي تعتمد على إخلاص وولاء أعضائها وليس على روابط مؤسسية متينة، فإنها معرضة لمواجهة تحديات إضافية. ومن ثم فهناك حاجة للحفاظ على قوة الدفع وتدعيم الوجهة من أجل الحفاظ على المصداقية والسمعة سواء لأعضائها فرادى أو بصورة جماعية.

وهنا تستدعي د.منى مفهومًا –ثقافيًا قيميًا– هو vocationist dimension ويعني باختصار: أن الفرد يعطي أكثر مما يأخذ، وأن الرضاء عن العمل من أجل قضية نبيلة أكثر فائدة وأكثر دوامًا من نتائج حسابات المكسب–الخسارة قصيرة الأمد التي تموج بها أسواق الاقتصاد الحرفية (وما عند الله خير وأبقى). وبالرغم من اعتراف منى أبو الفضل أن هذا النمط من العمل والتضحية يكون صعبًا في ظل العقبات التي تواجهه، إلا أنها أكدت أهمية استمرار دور الرابطة من حيث تشكيل الهوية المهنية لعلماء الاجتماع المسلمين؛ ومن ثم فهي تؤدي وظيفة محفز معنوي لا غنى عنه. ولذا، فإن تقويم الخبرة من أجل هذه الاستمرارية، بل ومن أجل إرساء قواعد الإحياء الثقافي والاجتماعي للأمة، هذا التقويم يمثل ضرورة لإعادة تحديد الاتجاه والوجهة. وهو يستدعي الذاكرة المؤسسية لاتحاد علماء المسلمين، وكذلك The Cultural medium of its constituencies.

٢- **عن غايات ومنهاجية إسلامية المعرفة**، قدمت د.منى أبو الفضل رؤية تبرز اهتمامها بالناظم والرابط بين الخطوات التي فصّل رموز إسلامية المعرفة (الفاروقي، أبو سليمان،

الغلواني، ...) في كل منها. كما قدمت رؤية عن العلاقة بين الفقه والواقع وبين المعرفي والنظري، على النحو الذي يشرح الملاحظات العامة التي وصفتُ بها من قبل الخصائص العامة لإسهام منى أبو الفضل في شرح «منهاجية إسلامية المعرفة»، وليس في نقد أو مراجعة رؤية محددة لأحد الرموز أو إحدى الخطط. وتتلخص هذه الرؤية كالآتي(١):

أ- الحاجة إلى إعادة بناء -وليس استبدال- العلوم الاجتماعية والطبيعية استنادًا إلى قواعد جديدة، ولتتبنى غايات جديدة تتسق وقيم الإسلام. وإن هذه العملية يجب أن تُدمج منهاجيًا في العلوم disciplines الجديدة.

فإن محورًا ثلاثيًا يربط بين الرؤية الإسلامية عن: المعرفة، والواقع، والتاريخ إنما يمثل في نظر د.منى جوهر المنظور «التوحيدي» Premised وإعادة بناء العلوم Disciplines ، لذا فإن إسلامية المعرفة -باعتبارها إعادة المعرفة إلى مصادرها، ومن ثم إلى كلياتها دون اجتزاء- تمثل سبيل إعادة بناء الفكر المسلم ولكن بطريق عكسي، أي من خلال نقد الأكاديميا الغربية، والآن الأمريكية تحديدًا.

ب- التحدي المباشر والملموس أمام المفكرين والمعلمين المسلمين -كما حدده المؤتمر الدولي في إسلام آباد- هو: إعادة كتابة مراجع وكتب جامعية في فروع التعليم الأساسية لجعلهم متسقين مع مبادئ القرآن. كما أن المنظور اللازم لمواجهة هذا التحدي يتطلب تدشين حركة عالمية لتأمين الاعتراف بالحاجة لعلاج الازدواجية في التعليم والثقافة التي يتعرض لها المسلم.

وإذا كان تأسيس المعهد العالمي في الثمانينيات بعد تأسيس اتحاد الطلبة المسلمين في الستينيات، ثم اتحاد علماء الاجتماع المسلمين في السبعينيات، كان بمثابة تأسيس مؤسسة بحثية (Think Tank) وتعليمية لتحديد وجهة البحث في الأمة، والتوجيه والتنسيق، فإن هذه الاستمرارية، كما تقول د.منى، قد توقفت؛ لأنه على مدار العقد المنصرم منذ

(١) نادية مصطفى، منهاجية إسلامية المعرفة من المنظور والتأصيل العام إلى خبرة التطبيقات، في: أعمال مشروع تقويم إسلامية المعرفة بعد ربع قرن، مرجع سابق.

تأسيس المعهد، حيث إن المفهوم الذي قامت عليه خطة العمل الأصلية Original Work plan (أو ما عُرف بخطة الفاروقي)، وهو مفهوم إعادة هيكلة جذرية لوسط الاستنارة، كذلك رأت د.منى أنه حدث تحول في الأولويات عن أشكال وأدوات هذا المفهوم. فلم يعد الهدف هو المقررات فقط، ولكن العقل المسلم الذي أضحى بؤرة للنقد وإعادة البناء من ناحية وكذلك نقد وتجاوز شبكة الفكر الغربي الحداثي التي خرجت وتبلورت من طياتها العلوم الحديثة المختلفة. بعبارة أخرى، أشارت منى أبو الفضل إلى الإطار الثقافي والفكري الواسع المحيط بالعملية التعليمية الذي تنتمي إليه، أي أشارت إلى الكل وليس الجزء، مؤكدة بذلك الرابطة بين المعرفي والتعليمي والتربوي والفكري والثقافي مبرزة الطابع الحضاري الشامل لرؤيتها الديناميكية التفاعلية متعددة المستويات.

وبهذا تكون منى أبو الفضل قد سجلت -ولو بطريقة غير مباشرة- نقدها لخطة الفاروقي التي أُلصقت بها غاية محددة، ألا وهي إعادة صياغة العلوم صياغة إسلامية، في حين أن إعادة قراءة أعماله، تُبيّن أنه قدم تصورًا عامًا متعدد الأبعاد لعملية شاملة، وقام خلفاؤه من بعده ببلورتها وتحديد أولوياتها وفق العديد من الاعتبارات.

ج- وعن ماهية توجه إسلامية المعرفة ورابطة علماء الاجتماع المسلمين أي عن «المعرفة» ولماذا هذا التوجه، أوضحت د.منى أن غاية تطوير علوم اجتماعية إسلامية أصيلةIndigenous Islamic Social Science بمقدورها المساهمة في مجال علمي تنافسي، هذه الغاية هي الاستجابة لمتطلبات الأمة الإسلامية باعتبارها جماعة سياسية عالمية، كذلك الاستجابة لمتطلبات الجماعات المسلمة في الولايات المتحدة.

وهكذا، ربطت منى أبو الفضل بين علوم اجتماعية إسلامية وبين خدمة جانب من الأمة وهو المقيم خارج الدول الإسلامية، حيث ركز رموز إسلامية المعرفة الثلاثة (الفاروقي، والعلواني، وأبو سليمان) على حاجة الدول المسلمة ومجتمعاتها ونظمها وفكرها لإعادة البناء على أسس إسلامية، دون أن يتطرقوا إلى احتياجات مسلمي الغرب أو إمكانات مشاركاتهم في إعادة صياغة العلوم إسلاميًا مقارنة بأقرانهم في الأوطان الأم.

وبالنظر إلى ثلاثية:

- إعادة بناء العلوم الغربية الحديثة وليس استبدالها.
- العلاقة بين المعرفي والفكري والحركي؛ فهي ليست دوائر منفصلة عن بعضها ولكن دوائر متعاضدة متراكمة. ومن ثم، فإن إسلامية المعرفة أوسع من مجرد إعادة بناء العلوم.
- اعتبار قيم الإسلام وتاريخه وسننه، وليس فقط أحكامه وفقهه.

نجد أن د.منى أبو الفضل تمثل رؤية وسطًا بين: الفاروقي من جهة، وبين فضل الرحمن وضياء الدين سردار (وغيرهما) ممن رأوا في الإسلامية تغريب للإسلام وليس أسلمةً للعلوم. كما أنها تمثل جسرًا متحركًا، نظرًا لتعدد مداخلها العلمية (Multidisciplinary) بين دوائر المعرفة والفكر والمنهاجية والنظرية وكذلك بينهم وبين الواقع والحركة، وبذا فهي غطت الحاضر الغائب في رؤى رموز إسلامية المعرفة؛ ألا وهو الرابط والناظم بين خطوات أو خطط العمل.

وأخيرًا، وإذا كانت منى أبو الفضل لم تتصدَّ مباشرة لنقد خطة الفاروقي أو متابعة التطور في الفكرة كما عبرت عنه رؤى القيادتين التاليتين للمؤسسة، إلا أنها وبعد مرور عقد واحد على تدشين مشروع إسلامية المعرفة، كانت تدرك وبوضوح ونضج شديدين كيف أن العملية لا بد وأن تكون مرنة تحت تأثير الأفراد وليس فقط المشروع الذي يمثلون جزءًا منه. فهي تقول: «كل منهم كان مؤسسيًا بطريقته، وكل منهم جاء بقدر من خبرته وكل منهم استطاع -خلال توليه لدوره على الساحة- أن يقود اهتمام مشاهديه». وهناك، إلى جانب ذلك، وفق رؤية منى أبو الفضل، تنويعات في المنطلقات والمناهج، طالما هناك تنويعات في أنماط الشخصية وأساليبها[1]. ومن ثم، فإن الحقيقة في نظر د.منى هي وجود مساحة من الاختلاف ومن التفرد والفردية، وذلك على طريق تحدده غاياته أكثر ما تحدده أحادية أو خصوصية السبل.

---

(1) bid, pp 104-106.

ثانيًا: منظومة التفعيل والتشغيل في دراسة الواقع الاجتماعي والسياسي:

تحت عنوان فرعي: «نحو تجديد الوعي بالأمة الإسلامية والتنظير من مرجعية إسلامية: تطور جهود ثلاثة عقود من البحث والتدريس في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية: التوجهات والتحديات»، تذكر كاتبة هذه الدراسة (د.نادية مصطفى) في أحد بحوثها[1]: أنه «لا تتحقق القفزات النوعية في البحث والتدريس في الجامعات بدون توافر الرواد الذين يقودون ويؤسسون مدارس فكرية متميزة أو جماعات بحثية متجانسة تقوم على هموم بحثية وعلمية جديدة». والذي لا بد وأن يترتب على ويقترن بالوعي بمستوى الأمة والذاكرة عنها. ولم تكن المداخل النظرية والمنهاجية لتدريس المقررات تقترب من قريب ومن بعيد من هذه المرجعية ولو من قبيل التعريف بها باعتبارها مرجعية مقارنة وليس بالضرورة تبنيها وتفعيلها كمرجعية ذاتية للباحث أو المدرس.

وكان للعلامة المرحوم أ.د.حامد ربيع، منذ بداية السبعينيات، ثم العلامة أ.د.منى أبو الفضل (في بداية الثمانينيات) قد سبقا بالتأسيس -على مستوى التدريس والبحث- للتجديد على هذين الصعيدين المقترنين، وعلى نحو فتح الطريق أمام جيلٍ ثانٍ ليستكمل المسيرة، فجاءت خبرة فريق مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، ثم خبرة تدريس الفكر السياسي الإسلامي والمنظور الحضاري للعلاقات الدولية من أهم معالم إسهام هذا الجيل الثاني. واستمرت مسيرة توجيه التدريس والبحث لخدمة قضايا الأمة الإسلامية المعرفية منها والسياسية، وشارك فيها عدد من الأساتذة من تخصص النظم المقارنة وفي هذا المقام أسست د.منى أبو الفضل لمنظور حضاري لدراسة النظم العربية[2]، ودراسات المرأة من منظور حضاري إسلامي مقارنة بالمنظور النسوي.

---

(١)، منهاجية إسلامية المعرفة من المنظور والتأصيل العام إلى خبرة التطبيقات، في: أعمال مشروع تقويم إسلامية المعرفة بعد ربع قرن، مرجع سابق، ص ص١٠-١٢.

(٢) راجع في هذا الصدد كلاً من:

- كتاب: منى أبو الفضل، نحو منهجية علمية لتدريس النظم السياسية العربية، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، يناير ٢٠٠٦.
- محاضرة: منى أبو الفضل: المنظور الحضاري وخبرة تدريس النظم السياسية العربية، مرجع سابق.

العلاقات الدولية والفكر السياسي والنظم السياسية المقارنة ودراسات المرأة، مجالات أربعة يمكن التوقف عندها لبيان كيفية تفعيل وتشغيل منظور حضاري لدراسة أمور مهمة في مسار تطور الأمة الإسلامية، عند المستويات التالية: المستوى الكلي (الأمة) والنظام الدولي، مستوى النظم، ومستوى النوع والأسرة.

وحيث إن أعمال هذه الندوة ستتطرق بالتحليل لأعمال د.منى أبو الفضل في هذه المجالات بالتفصيل، فإنني سأتوقف بالأساس عند الأمة والمرأة؛ لإبراز الرابطة بينهما في مشروع منى أبو الفضل الفكري والنظري، وهي الرابطة التي تعد من أبرز علامات منظور حضاري للعلوم الاجتماعية والسياسية. ومن ناحية أخرى، فهما من المجالات التي يبرز على صعيدهما الاستمرارية والتراكم من جيل الرواد إلى الأجيال التالية.

فعلى سبيل المثال اتخذت حولية أمتي في العالم[1] من الأمة مستوى للتحليل. كما استمرت دراسات المرأة في التطور والنمو (كما سنرى في المحور الخاص بذلك من هذه الندوة). وهو الأمر الذي يُبين أن منظورًا حضاريًا هو عملية مستمرة ذات دوائر مفتوحة تحقق الرابطة بين الأجيال والخبرات في فروع العلوم الاجتماعية والسياسية.

١- مفهوم الأمة الإسلامية: الأمة القطب:

تمثل الأمة مستوى للتحليل من منظور حضاري إسلامي مقارنة بمستويات التحليل الأخرى من منظورات غربية (الدولة، النظام الدولي،...). ويستند التنظير لهذا المستوى على التأصيل الحضاري لمفهوم الأمة. فإلى جانب التأصيل الشرعي والفقهي، فإن التأصيل السياسي الحضاري لا يقل أهمية. ولقد دشنت د.منى أبو الفضل، ومن قبلها د.حامد ربيع الدعوة لتأصيل هذا المفهوم من مصادر إسلامية. وفي مؤلفها الأمة القطب:

---

(١) حولية «أمتي في العالم»، حولية/ دورية سنوية تدرس قضايا العالم الإسلامي، يصدرها مركز الحضارة للدراسات السياسية بالقاهرة، ولبيان موضوعات الأعداد التسعة الصادرة من الحولية: راجع الهامش الخاص بالتعريف بالحولية في الجزء الأخير(ثالثًا: المنظور الحضاري استجابة ذاتية ودائرة مفتوحة: ماذا بعد من أجل الاستمرارية والاستكمال والمراجعة؟) من هذه الدراسة.

نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام[١]، قدمت منى أبو الفضل تأصيلاً يمكن تلخيصه على النحو التالي[٢]:

الأمة هي أم الكيانات الجماعية التي عرفتها المنطقة الحضارية، ومهمة الباحث تحويل الأمة موضوعًا من ظاهرة إلى مفهوم، والارتقاء بالأمة من مستوى الوجدانية إلى مستوى المدركات العقلية، وترشيد شعورنا وتحويل انفعالات لا شعورية إلى تفاعلات واعية إرادية، مع إكساب سلوكنا الواعي الإرادي تلك الأبعاد المعنوية والقيمية التي تضفي عليه ذلك المعنى الإيجابي والمضمون الأخلاقي الذي لا يستوي بدون أي منهما التطور الحضاري للإنسان.

ولهذا، فإن تأصيل د.منى أبو الفضل ينطلق من بيان أهمية طرح موضوع الأمة، كسبيل من سبل حل مشكلة الهوية والانتماء، وكمدخل ومسلك في بحث قضايا الحكم والنظم والعلاقات الدولية الإسلامية. ولذا، فإن هذا التأصيل ينطلق من رفض اعتبار أن الأمة قد باتت تراثًا يُبَحثُ عنه في مخازن التاريخ ليحال إلى المتحف، ذلك لأن الأمة في عنقها أمانة، وعليها وظيفة حضارية قبل الإنسانية كافة.

ولذا، فعلينا أن ندرس ونعرف موضع الأمة في الإسلام، وأين موقع هذا الكيان الجماعي من الكيانات الجماعية الأخرى، وما الخصائص التكوينية والحيوية لهذا الكيان؟ وما الذي يحفظ جوهره واستمراريته. وفي سبيل الإجابة عن هذه الأسئلة، يقوم التأصيل المنهاجي الذي تقدمه د.منى أبو الفضل على بيان ما يلي:

أ- أن الأمة هي ذلك الكيان الجماعي المميز الذي أحرزته العقيدة والدعوة، والذي تلتقي عناصره حول خصائص مشتركة ضاربة الجذور، باسطة الفروع، على مدى الأبعاد الذاتية والموضوعية، المعنوية والمادية، لجماعة هي عصب العالم الإسلامي. بعبارة أخرى،

---

(١) منى أبو الفضل، الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، القاهرة: دار الشروق الدولية، ط٣، ٢٠٠٧.

(٢) مقدمة العدد الثاني من حولية «أمتي في العالم»، حولية قضايا العالم الإسلامي، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠٠٠.

فإن مصير الجماعة/ الأمة لا يمكن فصله عن مسار العقيدة/ الدعوة.

ب- بعد أن وجد تاريخيًّا نظام إسلامي اجتماعي وسياسي متكامل شكل «دار الإسلام»، قطنته شعوب متباينة انصهرت في جماعة كونت الأمة الإسلامية في ظل خلافة ظلت رمزًا للوحدة السياسية للأمة، وبعد أن زالت دولة الخلافة، وبعد أن تحللت أواصر الجماعة في قوميات متفرقة لا يربطها إلا رباط ديني، وبعد أن بدا أنه لم يبق من الإسلام إلا العقيدة، يصبح السؤال هو: ما مدى حظ هذا المفهوم (الأمة) من واقعنا المعاصر؟ هل سقط في العقل الباطن للشعوب الإسلامية بعد أن مزقتها الحدود السياسية والنظم الوطنية؟ هل تصبح ظاهرة تاريخية أو ذكرى طيبة أو تصورًا مثاليًّا أو تجريدًا؟ أم يجب أن تهتم بالتدبر والتفكر لننتقل من واقع الإطار الحركي المعاصر إلى استخلاص المعاني وتجريد المفاهيم وتأصيلها في نطاق العقل المجرد والمنطق العلمي، بحثًا عن تعليل وتفسير لظاهرة «الأمة» كجماعة حضارية سياسية على هذا القدر من الاستمرارية والتواصل، على الرغم مما أصابها من ضعف ووهن بضياع الأسباب المادية والنظامية.

ج- الأمة أو الجماعة تصير الأصل؛ فهي مستودع الرسالة المحمدية، وبالتالي فإن وجود الإمام والدولة وجود منسوب أو مشتق. ومن ثم، فإن بقاء الأمة مرتبط بالعلة وليس بالمعلول. واختفاء الإمام- وإن أضعف وحط من فاعلية الأمة- لا ينفي وجودها. فالأمة في الإسلام هي التي تفرز النظم بحكم مضمون الإسلام كعقيدة وشريعة. فالإسلام عندما جاء بأمة لم يقرنها بحتمية تنظيمية معينة، ومن هنا صارت «قيمة عليا» ثابتة لا تحبسها أطر جامدة، بل هي القادرة على إيجاد الأشكال والصياغات النظمية التي تتلاءم ومعطيات العصر. ومن ثم، فإن انحسار المؤسسات التاريخية للأمة لا يعني زوال الأمة.

د- الأمة الإسلامية هي الأمة المستخلفة في الأرض، أي أنها «الأمة» وليست «أمة» بين الأمم. ولا نجد للأمة الإسلامية ـ وفق المعنى المشار إليه عاليًّا ـ نظيرًا في المفهوم الذي عرفته أوربا في العصور المسيحية أو في المفهوم المعاصر للقوميات كما جاء به عصر التنوير

في أوربا. ذلك لأن الأمة الإسلامية تفترق عن غيرها من الأمم من حيث تجاوزها العصر الزمني. فهي ذات شخصية حضارية مميزة، ولكنها غير موقوتة بمسار تاريخي محدد. ومرد ذلك هو مصدر التمايز ذاته الذي يجعل لأمة الإسلام موقعها المميز بين سائر الأمم. فهي في بقائها واستمرارها حقيقة اجتماعية رهن بالعقدية التي انبثقت منها، لا بالمسار التاريخي أو العوامل التاريخية التي تتفاعل معها. ولهذا كله فإن السمة الأصولية المميزة للأمة هي التي تصبغ الجماعات البشرية، على اختلاف أنواعها، بصبغتها. ولهذا لم تقتصر العاصمة الحضارية للأمة على موقع جغرافي دون آخر، بل تعددت المراكز الحضارية مع امتداد الجماعة «الأمة» ذاته، وباتت عواصم الدولة الإسلامية تتعدد وتتوالى. وهذا يعني أن الإسلام عالمي لا يكرس المركزية، ولا يقبل ثبات العاصمة، كما يعني أنه في حالة إحياء متجدد؛ ما إن يتهاوى المنحنى في موقع حتى يتصاعد في مواقع أخرى. وأيًا كانت الأشكال والمسميات والقوالب التنظيمية التي تتخذها هذه الصحوات فإن مرجعها دائمًا هو أن روح الأمة في سعي دائم نحو التجدد والمقاومة.

هـ- ولكن ماذا عن الأمة كمستوى للتحليل؟ وما دلالة أبعاد التأصيل المنهاجي السابقة لمفهوم الأمة؟

التأصيل المنهاجي السابق يبين لنا أن الرابطة الدينية/ العقدية هي الأصل في منشأ الأمة واستمرارها وبقائها. إذًا الأمة تمثل، بلغة علم السياسة الحديث، منطقة ثقافية حضارية يمكن دراسة تفاعلات وعلاقات مكوناتها انطلاقًا من البحث في تأثير الرابطة المشتركة بينها، في ظل تأثير التنوع أو التباين في الجوانب الأخرى المادية، وفي ظل تأثير وقائع الأحداث وتطوراتها، وفي ظل تعددية الدول القومية (الإسلامية).

٢- دراسات المرأة من منظور حضاري إسلامي ناقدًا -المنظور النسوي الحداثي:

لم أكن أظن أنه بإمكاني وأنا أستاذة علاقات دولية أن أهتم بدراسات المرأة. وكان لمنى أبو الفضل فضل تعريفي بماهية العلاقة بين المرأة والسياسة أو بين المرأة والحضارة. وسرعان ما تبلور اهتمامي بقضية المرأة كقضية عالمية من قضايا حقوق الإنسان الذي تشتد حول مفاهيمها وسياساتها جدالات الخصوصية والعالمية.

وظل اقترابي من هذه القضية بقدر ما يفرضه عليّ تخصصي. إلا أن الجوانب المعرفية والفكرية والمنهاجية التي نقلتها عن أعمال منى أبو الفضل ظلت تمثل الأساس والقاعدة والعامود الفقري لدراساتي في مجال المرأة. وتتلخص أهم المحطات المعرفية والنظرية والعملية التي درستها من واقع أعمال منى أبو الفضل على النحو التالي:

أ- البداية مع شعار جمعية دراسات المرأة والحضارة التي أسستها منى أبو الفضل (١٩٩٧) وهو: «الأم والأمة صنوان، ما بينهما وثاق يشد الأصل إلى الفرع، وعلى منواله تنسج العمارة، التي هي روح الحضارة»[١].

وتقع هذه العبارة في قلب منظور حضاري لتشخيص وتفسير ومعالجة مشكلات المرأة دون انفصال عن المجتمع والأمة. وهو المنظور الذي يقوم على أن قضية المرأة لم ولن تنفصل عن قضية الأمة عبر تاريخها وما تعاقب عليها من إنجازات ثم تحديات وتهديدات داخلية وخارجية. ولذا، فإن مراجعات تاريخ قضية المرأة هي مراجعات في تاريخ الأمة من زوايا مختلفة ومتنوعة. ومن ثم، فإن مداخل تغيير وضع المرأة لا تنفصل عن مداخل تغيير وضع الأمة الراهن برمته، فعلى سبيل المثال: إذا كان الجدل الفكري والسياسي حول سبيل الإصلاح في الأمة يطرح إشكاليات العلاقة بين: الإسلام وكل من الديموقراطية وحقوق الإنسان، والتسامح والتطرف، والجهاد -الإرهاب- المقاومة، التخلف والتنمية، التغيير الاجتماعي والثقافي، فإننا نجد أن المرأة يتم استدعاء دراستها منفصلة عن هذه السياقات في حين أن قضية المرأة -من منظور حضاري- تقع في قلب هذه السياقات ولا يمكن فصلها عنها.

ب- تصدت منى أبو الفضل بالنقد لأثر النموذج المعرفي الغربي على المرأة. حيث إنه يطرح قضية المرأة باعتبارها -وكما تقول أ.د.منى أبو الفضل في بحثٍ قيم لها عن

---

(١) وقد استهلت د.منى بهذه العبارة أول مقال لها في العدد الأول من مجلة المرأة والحضارة بعنوان: مراجعات في تاريخ الأمة: المرأة حركات التجديد- لإطلالة معرفية، راجع ذلك في: مجلة المرأة والحضارة، القاهرة: جمعية دراسات المرأة والحضارة، العدد الأول، ربيع ١٤٢٠هـ ٢٠٠٠م، ص٣.
وللتعرف على جمعية دراسات المرأة والحضارة (ASWIC) ومنطلقاتها وأهدافها وإطارها الفكري وأنشطتها والنشرات العلمية الصادرة عنها، انظر الموقع الإلكتروني للجمعية على الرابط:
.http: //muslimwomenstudies.com/aswic/

مراجعة قضية المرأة من منظور إسلامي[1]- قضية حداثة في مواجهة التقليدية؛ أي قضية تحرير المرأة من القهر المنظم الذي يجعلها تابعة لاستبداد الرجل، وأن هذا القهر والاستبداد ساعد عليه ومكَّن له نظام مجتمعي يُكرِّس سيطرة الرجل. ومن ثم، فإن قضية المرأة على هذا النحو أضحت قضية حداثة؛ أي قضية ترتبط بالفردية حيث يزداد وعي المرأة بفرديتها فتعلو مطالبها تجاه المجتمع، كذلك لا يصبح هناك أمر ثابت أو معطى. ولذا، يصبح كلُ شيء عرضة للتغيير ووفق نطاقٍ واسعٍ من الاحتمالات.

وعلى العكس، فإن وجود منظور حضاري إسلامي لقضية المرأة -وفق تأصيل د.منى أبو الفضل- لا بد وأن يدحض خصائصها الحداثية على أساس أن وضع المرأة ودورها في المجتمع هو جزء مندمج وأساسي فيه. ومن ثم، فإن الأمر الأساسي عند تحديد وضع المرأة في مجتمع ما ليس درجة قبوله أو رفضه، ولكن مصدر هذا الدور وهذه الحقوق وشرعيتها، وكذلك المفاهيم عن المساواة السائدة عبر زمان أو مكان محدد. ومن ثم، فإن طرح د.منى أبو الفضل -في الدراسة نفسها[2] - من خلال النظر إلى طبيعة المجتمعات الإسلامية تاريخيًا مقارنة بخبرات غيرها ومع استدعاء المنظور التوحيدي يقُودها إلى: أن قضية المرأة ليست قضية فردية تحريرية، ولكنها تمتد لتضم الجماعة ابتداء من الأسرة. ومن ثم، فإن دور المرأة الممتد خارج هذه النواة أو المقيد في داخلها يجب تناوله في نطاق سياقه الواسع ومفاهيم التبادلية والاستمرارية في هذا السياق. ولقد راكمت د.منى على هذا الطرح طوال عقدين منذ بدء دراستها لقضية المرأة حتى توفاها الله[3].

(1) Mona Abul- Fadl, 'Revisiting the Woman Question: An Islamic Perspective, (in) Perry D. Lefebvre (ed.): Register, The Chicago Theological Seminar, Winter - Spring 1993, No.1, 2., pp 28-52.
(2) Ibid, pp 51-52.

(٣) انظر من هذه الدراسات على سبيل المثال:
-منى أبو الفضل، تصدير، (في): منى أبو الفضل (إشراف وتقديم): المرأة العربية والمجتمع في قرن، مرجع سابق، ص٩-١٧.

- Mona A. M. Abul- Fadl, Op. Cit.

ج- وفي المقدمة التحريرية للكتاب الرائد «المرأة العربية في قرن»[1]، قدمت منى أبو الفضل قراءة جامعة شاملة كلية لانعكاسات المقابلة بين النموذج المعرفي الحداثي والنموذج التوحيدي عن المرأة وكيف انعكس على السياسات الرسمية والمدنية في هذا المجال. وتلخِص هذه الرؤية ملامح وخصائص كل من النموذجين عن المرأة، وعلى نحو يدعو إلى تجاوز الاستقطاب والثنائيات في تناول قضايا المرأة.

د- ولأنه لا يمكن التوقف هنا عند كل أعمال د.منى في مجال دراسات المرأة، أجتزىء بعضًا مما ساهمتُ معها في إعداده أو شاركتُ في تنفيذه، وأذكر على سبيل المثال النماذج الثلاثة التالية:

- في مؤتمر عن عائشة عبد الرحمن ١٩٩٩[2]، قدمت د.منى أبو الفضل عائشةَ عبد الرحمن كنموذج تطرح دراسته إشكاليات معرفية وفكرية ومنهاجية عدة.
- وفي نصها الأدبي: «فصل الخطاب فيما وراء الحجاب»[3]، عايشت منى أبو الفضل مأساة المرأة في البلقان، مأساة تجسد طغيان النظام العالمي الجديد ضد الإسلام

- منى أبو الفضل، خبرة تطوير منظور حضاري لدراسات المرأة، (في): أماني صالح (محرر)، مراجعة في خطابات معاصرة حول المرأة، القاهرة: برنامج حوار الحضارات (جامعة القاهرة) ومركز الدراسات المعرفية، ٢٠٠٧.
- منى أبو الفضل، الوقف وعمارة المرأة في الإسلام: قراءة معرفية في الخبرة التاريخية ودلالاتها المعاصرة بالنسبة إلى دور المرأة في التنمية، (في): أسامة مجاهد، أمجد جبريل، علياء وجدي (محررون)، نادية محمود مصطفى، رفعت العوضي (تنسيق علمي وإشراف): الأمة وأزمة الثقافة والتنمية، أعمال المؤتمر الدولي الذي تم تنظيمه في جامعة القاهرة (٢٠٠٤) بالتعاون بين: برنامج حوار الحضارات (جامعة القاهرة)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٠٧.

(١) منى أبو الفضل (إشراف وتقديم)، المرأة العربية والمجتمع في قرن، دمشق: دار الفكر، لبنان: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠١.

(٢) منى أبو الفضل وأماني صالح وهند مصطفى (تحرير وإشراف)، بنت الشاطىء: خطاب المرأة أم خطاب العصر؟ مدارسة في جينيولوجيا النخب الثقافية، أعمال ندوة عقدتها جمعية دراسات المرأة والحضارة، القاهرة: كل من: جمعية دراسات المرأة والحضارة وجامعة قرطبة ورواق زهرة منى، ٢٠١٠.

(٣) راجع الهامش الخامس من هذه الدراسة.

والمسلمين[١]. ففي أحداث البوسنة مع مطلع تسعينيات القرن العشرين وهي لحظة تحول النظام العالمي نحو ما وصف بأنه «جديد»، استدعت منى أبو الفضل المرأة المسلمة «رمز الاستضعاف في الفكر الحداثي النسوي»، لتحاكم في ضوء ما حدث لها في البلقان، مسار المصير الأوروبي، ومسار «نيوروبا»، متساءلة (أي د.منى): أيها سينتصر: الضمير والأخلاق والحكمة، أم القسوة واللاإنسانية حفاظًا على المصالح.

▪ وفي مؤتمر الأمة وأزمة الثقافة والتنمية[٢] وفي صفحات قليلة معدودة، رسمت د.منى أبو الفضل نماذج حضارية للمرأة المسلمة تقدم دروسًا ذات مغزى في مواجهة مادية وظلم عالم اليوم. وتتلخص هذه الصورة المتعددة كالآتي:

- إن قضية المرأة ليست مجرد قضية حقوق أو واجبات/ كما درج مدخل حقوق الإنسان (الليبرالي أو اليساري) على تناول هذه القضية، ولكن المحك بالأساس كما تقول د.منى أبو الفضل: «ليس المنظور الحقوقي الدفاعي أو منظور تحرير المرأة، ولكن من منهاجية بديلة للتعامل مع الظاهرة العمرانية الاجتماعية الحضارية هي البحث عن تفعيل دور المرأة والفعالية الحضارية، وهنا تتساءل د.منى: هل فعالية وإيجابية المرأة في مجال العمران والمدنية الإسلامية جاءت نتيجة خروجها من البيت أم مكوثها فيه؟، وترى د.منى أن الوضع لا يتعلق بكلا الأمرين، بل إن السؤال في حد ذاته بلا معنى في منظومة العمارة. ولذا ترى أنه لا بد من طرح الأسئلة الصحيحة عن دور المرأة في الحضارة الإسلامية ومن قراءة معرفية تبعد بنا عن مثالب القراءات الأيديولوجية أو السياسية؛ لأن القراءة المعرفية تستبطن منظورًا حضاريًا مغايرًا كما تستدعي خبرات تاريخية. وتمثل هذه الخبرات -في حال العمران البشري الحضاري- المعمل الذي نختبر فيه أبعادًا

---

(١) كان انفعال د.منى شديدًا بأحداث البوسنة، لدرجة فقدت معها النطق لمدة ثلاثة أيام، وكانت أول كلماتها بعد ذلك هي ما عبَّرت به عن رغبتها في السفر إلى البوسنة، وبالفعل سافرت وعايشت وكتبت هذا العمل الذي يجسد فكر إنسانة عالمة. ولعل هذه الحالة النفسية والوجدانية تفسر، أو تساعد على تفسير، الشكل والقالب الأدبي لهذا العمل المشار إليه ومضمونه.

(٢) منى أبو الفضل، الوقف وعمارة المرأة في الإسلام: قراءة معرفية في الخبرة التاريخية ودلالاتها المعاصرة بالنسبة إلى دور المرأة في التنمية، مرجع سابق.

عمرانية حضارية. ومن ثم تقدم د.منى مقصدها بعمارة المرأة بأنه «البحث عن دور وفاعلية المرأة في التشييد العمراني الحضاري من ناحية، ومن ناحية أخرى تبحث في منظومة المرأة المعمِّرة»، والمرأة التي تتحدث عنها د.منى أبو الفضل هي امرأة ضمن منظومة عمرانية أو ثقافية تمثلها هذه المرأة من حيث كيفية نشوء القيم والخصائص والعلاقة بين العمران والمرأة».

وحيث كان الوقف هو عمارة العمران الإسلامي وهو العامود الفقري له في مجالات شتى، ترى د.منى أبو الفضل أن المرأة المسلمة كانت في قلب مؤسسة الوقف.

هذه هي الرؤية التي تقدمها منى أبو الفضل والتي تفصح عن نقد لمفاهيم: التنمية، والنهضة، و«دور المرأة» وفق الشائع في الخطابات المعاصرة عنه؛ فجميعها تنتمي إلى منظومات معرفية مغايرة للمنظومة العمرانية الحضارية الإسلامية التي يستبطنها منظور حضاري إسلامي للظواهر الاجتماعية والإنسانية بصفة عامة. فإلى جانب الأبعاد الاقتصادية أو السياسية أي المادية بصفة عامة، فهناك حاجة لاستدعاء أبعاد غير منظورة أو أبعاد معنوية في مفهوم التنمية، وذلك من خلال تحويل القيم الأخلاقية أو القيم بصفة عامة (التي توجد في ضمير الأمة ويفهمها الجميع) إلى أبعاد معرفية تؤثر في الوعي والإدراك وتنعكس على الأدوار، ومن ثم لا تصبح مفاهيم التنمية أو مفاهيم النهضة تحمل أبعادًا مادية فقط، ولكن يجب أن تحمل أبعادًا قيمية تنبع من منظومة قيم الكيان الاجتماعي الحضاري الإسلامي.

- **وأخيرًا**: كتاب عمرها، الذي صدر قبل وفاتها بثلاثة أشهر، بل لقد سقطت منى صريعة آخر جولاتها مع المرض بعد صدوره بيومين، وهو كتاب عن السيرة الذاتية لوالدتها د.زهيرة عابدين[(١)]. فمنذ تدشين كرسي زهيرة عابدين في جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية ١٩٩٧، والذي ظلت منى أبو الفضل ترأسه حتى عودتها إلى

---

(١) منى أبو الفضل (إعداد وتحرير)، أم الأطباء الدكتورة زهيرة عابدين: شهادة وفاء وعرفان، مجلد تذكاري: جمعية أصدقاء الأطفال مرضى روماتيزم القلب ١٩٥٧-٢٠٠٧: حول المؤسس والمؤسسة (الجزء الأول)، القاهرة: جمعية دراسات المرأة والحضارة، ٢٠٠٧.

القاهرة ٢٠٠٤، كان العمل لإصدار كتاب عن زهيرة عابدين، وخاصة بعد رحيلها، هو غاية منى أبو الفضل وهدفها الذي لا تكف عن الحديث عنه أو الإعداد له حتى في أقصى مراحل اشتداد المرض عليها.

لم يكن الكتاب مجرد وفاء من ابنة بارة إلى أم قديرة؛ ولكنه كان تدشينًا وتجسيدًا لفكرة طالما بهرت منى وتحدثت عنها ألا وهي: أن الفكر والحركة متلا زمان، وأن الأم والأمة صنوان.

ثالثًا: المنظور الحضاري استجابة ذاتية ودائرة مفتوحة: ماذا بعد من أجل الاستمرارية والاستكمال والمراجعة؟:

(ا) من أهم نتائج قراءتي السابقة في فكر منى أبو الفضل ما يلي:

قدمت منى أبو الفضل أطروحاتها، في وقت مبكر مقارنة بما يحدث الآن من مراجعات، من داخل الغرب ذاته. ليس للمنظورات الغربية فقط، ولكن دعوة للاهتمام بمنظورات حضارية في ظل تصاعد الاهتمام بدور الأفكار والقيم في دراسة العلاقات الدولية[1].

ومن ثم، فإن مراجعات العقد السابق كله، أي العقد الأول من القرن الواحد والعشرين، أثبتت ليس فقط مصداقية أطروحات منى أبو الفضل في نقد الفكر الغربي بصفة عامة وتجاه «الشرق الأوسط والإسلام بصفة خاصة»، ولكن تبين أن هذه الأطروحات أصيلة وبنائية ولم تكن مجرد رد فعل أو استجابة متأخرة تساير الجديد في العلم في المرحلة الراهنة من تطوره، على غرار ما تشهده مراجعات ذاتية يجريها العلمانيين والوضعيين (وخاصة في الوطن العربي والعالم الإسلامي) الذين اتجهوا مؤخرًا للإنساني والثقافي والقيمي، بعد أن سبق وطرحوه كليةً في اليم.

---

(١) انظر على سبيل المثال في هذا الشأن:
Paylos Hatzopoulos, Fabio Petito (eds.), Religion in International Relations: The Return from Exile, England: Palgrave/ Macmilan, 2003.

بعبارة أخرى، كان التيار الذي تمثل منى أبو الفضل وحامد ربيع الرافد الرئيسي فيه، والذي تفرع عنه وغذته روافد أخرى، كان هذا التيار استجابة للأصيل في الذات المرغوب تجديده والذي يستطيع التفاعل مع الذوات الأخرى، كان اجتهادًا للبناء من جديد، انطلاقًا من نقد الغربي المعرفي والفكري. ذلك كله قبل أن تُسلط الأضواء لدينا على ما أضحى يجري في الغرب ذاته من مراجعات من داخله، تلك المراجعات التي أفرزت دعوات غربية للتعددية في المنظورات الحضارية. وبذا كانت منى أبو الفضل جسرًا متواصلاً مع الغرب من خلال مراجعته وليس الاستيعاب داخله، ولكنه في الوقت نفسه متجاوزًا له نحو تأصيل تجديدي من مرجعية إسلامية.

وبذا، يكون إسهام منى أبو الفضل الحضاري متمايزًا عن المراجعات الحضارية الراهنة في مجال العلوم السياسية التي تنبع من الغرب ذاته والتي تظل أسيرة منظومة قيم وخبرة تاريخية غربية. حيث يظل اختلاف المرجعية ومصادرها أساسًا للتمييز بين منظور حضاري غربي وآخر إسلامي ويظل المحك القائم هو: ما قدر المشترك وما قدر التمايز بين منظومة القيم الحضارية الإسلامية ونظيرتها الغربية النقدية.

وكذلك، يظل إسهام منى أبو الفضل متمايزًا عن إسهامات إسلامية تجديدية أخرى؛ فهو إسهام من منظور حضاري، لا يُسقط بالطبع الفقهي؛ ولكن يتجاوزه إلى مجال الدراسات الحضارية التي باتت حقلًا تسهم فيه فروع معرفية متعددة، إلى جانب فروع علم السياسة ذاته، ولكن من منظور حضاري إسلامي.

إن قولنا «منظور حضاري إسلامي للعلاقات الدولية»، يعد تمييزًا له عن «المنظور الإسلامي الفقهي»؛ فغالبًا ما يبرز في الأذهان وفي معظم الأعمال التي تصدت لنظرية العلاقات الدولية في الإسلام كما لو أن العلاقات الدولية في الإسلام هي فقه الأحكام أو فقه المبادئ والأسس فقط، في حين أن الشريعة الإسلامية أكثر اتساعًا من هذين المجالين على أهميتها. وهذا المنطلق الحضاري ينبع أيضًا من القرآن والسنّة؛ فهي تتضمن القيم والسنن كما تتضمن المبادىء والأحكام.

ولقد تبلور هذا المنحى- أي نحو «منظور حضاري»، منذ وضع اللبنات الأولى لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام[١]. وذلك مع المداخل المنهجية للتعامل مع مصادر تأسيس وبناء منظور إسلامي اجتهادي معاصر.

وهذه المصادر هي الأصول (القرآن والسنُّة)، والفقه وتاريخ العهد النبوي والخلافة الراشدة[٢]. وكذلك المداخل المنهجية لدراسة التاريخ – ممارسة وفكرًا- باعتبارها مصادر مكملة للمصادر التأسيسية[٣]، وهي وإن انطلقت من الوحي أيضًا، إلا أنها بالطبع ليست على نفس مستوى المصادر التأسيسية (القرآن والسنُّة) أو المصادر البنائية الأساسية أي الفكر الفقهي العام، وخبرة الخلافة الراشدة باعتبارهما نماذج قياسية. أما المصادر البنائية المكملة وهي خبرة التاريخ -ممارسة وفكرًا- فهي مصادر متغيرة، ومن ثم هي مصادر لاختبار السنن والقيم سواء كانت فعلًا وممارسة، أو لاختبار كيفية إدراك المسلمين لهذه السنن والقيم (التغير وشروطه)[٤].

بعبارةٍ أخرى، فإن الجمع بين المصادر التأسيسية والمصادر البنائية والاختبارية، إنما يقدم توجهًا أكثر اتساعًا من التوجهات التقليدية التي تنطلق من أحد هذه المصادر بالأساس لتقدم إما رؤية فقهية عن العلاقات الدولية في الإسلام أو تاريخية أو ... إلخ.

(٢) لم تكن جهود منى أبو الفضل، في التأصيل والتفعيل إلا رافدًا في تيار ممتد ومستمر تغذيه روافد أخرى متنوعة، كما أن جهود منى التدريسية والبحثية ما كانت لتتضح جدواها بدون وجود ثمار لها. وعبر ما يقرب من العقود الأربعة أثمرت

---

(١) العلاقات الدولية في الإسلام، هو مشروع بحثي جماعي ضخم استمر العمل فيه لعقد من الزمن (١٩٨٦-١٩٩٦) وصدر في موسوعة من اثني عشر جزءًا، راجع: نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير)، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦.

(٢) سيف الدين عبد الفتاح، أحمد عبد الونيس، عبد العزيز صقر، مصطفى منجود، المداخل المنهاجية، الجزء الثالث من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق.

(٣) نادية محمود مصطفى، مدخل منهاجي لدراسة لتطور... الجزء السابع من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق.

(٤) سيف الدين عبد الفتاح، القرآن وتنظير العلاقات الدولية في الإسلام: خبرة بحثية، (في): سيف الدين عبد الفتاح (وآخرون)، المداخل المنهاجية...، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، ص ٨-١٠.

مدرسة د.حامد ربيع ود.منى أبو الفضل في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة، وبرعاية مؤسسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ثمارًا متنوعة في مجالات البحث والتدريس[١].

ولم يكن مشروع العلاقات الدولية في الإسلام وما تلاه من خطوات إلا تجسيدًا عمليًا لهذه الثمار، والأهم أنها لم يكن إنتاجها مقصورًا على جيل الأساتذة التالي بعد د.حامد ود.منى، ولكن امتد التراكم إلى أجيال شابة انضمت فكريًا إلى «مدرسة المنظور الحضاري»: ساعية لمعرفة المزيد عنه معرفيًا ونظريًا ومنهاجيًا، بعد أن قطعنا فيه شوطًا في البحث والدراسة وبعد أن حقق تبلورًا ونضجًا. إلا أن لكل مرحلة صعوباتها، فمرحلة التدشين ثم مرحلة التأسيس والبناء لا تقل عنهما صعوبة مرحلة الامتداد والتطوير؛ حيث إن نقل الخبرة المنهاجية التي حرثها وزرعها الرواد لم تكن بالعملية السهلة، خاصة أن جيل الشباب يواجه سياقًا أكاديميًا وحركيًا شديد التأزم ينعكس على المناخ المحيط بالباحثين من منظور إسلامي.

وبذا، كانت عملية نقل الخبرة وتجديدها في حاجة لاستجابات جديدة. ولم يكن هناك أفضل من استجابات تشغيل المنظور، للوصول إلى شرح مفهومه لجيل جديد من الباحثين. فما كان للمنظور أن يتضح وتثبت مصداقيته بدون اختباره وكانت «حولية أمتي في العالم»[٢]، ودورات التثقيف الحضاري[٣]، والمشروعات البحثية المشتركة التي يقوم بها

---

(١) نادية محمود مصطفى، التوجهات العامة في تدريس العلاقات الدولية وبحوثها: قراءة في خبرة جماعية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، دراسة مقدمة إلى مؤتمر: «توجيه بحوث الجامعات في العالم الإسلامي لخدمة قضايا الأمة الإسلامية»، جامعة الأزهر- القاهرة: ١٢-١٣/ ١١/ ٢٠٠٦.

(٢) حولية «أمتي في العالم»، حولية قضايا العالم الإسلامي، يصدرها مركز الحضارة للدراسات السياسية بالقاهرة، (صدر منها تسعة أعداد حتى الآن: تم إصدار أربعة منها في الفترة من (١٩٩٩-٢٠٠٥)، كما تم إصدار موسوعة الأمة في قرن (عدد خاص من الحولية صدر في ستة أجزاء في ٢٠٠٣) ثم صدر العدد السابع في٢٠٠٧ (الإصلاح في الأمة بين الداخل والخارج)، والعدد الثامن ٢٠٠٩ (الأمة ومشروع النهوض الحضاري: حال الأمة ٢٠٠٨)، والعدد التاسع ٢٠١٠ (غزة بين الحصار والعدوان: قراءة في الدلالات الحضارية) ويجري حاليًا الإعداد للعدد العاشر (الحالة الثقافية في العالم الإسلامي ٢٠١٠).

(٣) قام مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بجامعة القاهرة بتنظيم ست دورات تثقيفية للشباب تحت عنوان التثقيف الحضاري، بدءًا من عام ٢٠٠٥-٢٠١٠.

شباب الباحثين لدراسة أحداث خطيرة في الأمة (مثل: العدوان الإسرائيلي على لبنان ٢٠٠٦[١]، ومؤتمر الشباب الأول: غزة بين الحصار والعدوان (٢٠٠٧- ٢٠٠٩)[٢]. ناهيك بالطبع عن مشروعات جماعية بحثية متميزة مثل: «مشروع النهوض الحضاري ونماذجه التطبيقية: الأمة والعالم»[٣] ومشروع «تقويم إسلامية المعرفة بعد ربع قرن»[٤] ومشروع «معجم مفاهيم الوسطية»[٥]، جميعها وغيرها من بحوث منفردة تعد من الآليات الأساسية لنقل مفهوم المنظور الحضاري، من خلال التشغيل، الذي خلاله يتم تقديم التأصيل النظري لمفهوم الحضاري ولمفهوم المنظور الحضاري، فمع اتساع الأنشطة التي تحمل صفة الحضاري، اتسع استخدام الكلمة في مناسبات شتى، وبدأ المفهوم يذيع، في دوائر فكرية وأكاديمية غربية وعربية على حد سواء[٦]. ولكن على نحو أحدث حوله

---

(١) نادية مصطفى وسيف الدين عبد الفتاح (تنسيق علمي وإشراف)، أماني غانم ومدحت ماهر (مراجعة وتحرير)، العدوان، المقاومة الحضارية في حرب لبنان: الدلالات والمآلات، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية وبرنامج حوار الحضارات، ٢٠٠٧.

(٢) وصدرت أعمال المؤتمر ضمن العدد التاسع من «حولية أمتي في العالم» (غزة بين الحصار والعدوان: قراءة في الدلالات الحضارية) القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ٢٠١٠.

(٣) نادية محمود مصطفى، وهبة رءوف عزت (محرران)، عصام البشير (إشراف عام)، مشروع النهوض الحضاري ونماذجه التطبيقية: الأمة والعالم، بالتعاون بين: مركز الحضارة للدراسات السياسية بالقاهرة ومنتدى النهضة والتواصل الحضاري بالخرطوم، (تحت الطبع).

(٤) أعمال مشروع تقويم إسلامية المعرفة بعد ربع قرن، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (تحت التحرير والطبع).

(٥) سيف الدين عبد الفتاح، مدحت ماهر (إشراف وتحرير): معجم مفاهيم الوسطية، عصام البشير (إشراف عام)، بالتعاون بين: مركز الحضارة للدراسات السياسية بالقاهرة ومنتدى النهضة والتواصل الحضاري بالخرطوم، (تحت الطبع).

(٦) انظر على سبيل المثال:

- K.J. Holsti: Along the road to International Theory, International Journal, No.2, 1984.
- P. Viotti, M. Kauppi: International Relations Theory: Realism, Pluralism, Globalism, 1993.
- J. Lewis Gaddis: International relations Theory and the end of the cold war, International Security, Vol. 17, No. 3, Winter 1992/1993.
- S. Smith, op. cit.
- Steve Smith: Singing our world into existence: International Relations theory and September 11, International studies quarterly, 48, 2004, pp. 499- 515.

اضطرابًا يستوجب بدوره جهدًا لإزالته. وهو ما لا يقل خطورة وأهمية عن الجهد الذي بُذل لتأسيسه وتأصيله واختباره. وذلك من أجل الاستمرارية والتطوير.

(٣) إذًا: ماذا عن المآلات، ماذا عن الاستمرارية: لماذا؟ وكيف؟ ما التحديات والفرص، وهل وضحت بالفعل معالم منظور حضاري في نطاق جماعة علمية؟ أم مازال البعض يتساءل ما (منظور حضاري)؟:

نعم: ما زال البعض يسأل هذا السؤال، سواء من داخل دائرة المهتمين بالمنظور الحضاري أو المعارضين، مع اختلاف دوافع وأهداف السؤال بالطبع.

ففي حين ما زال البعض عاجزًا عن أن يتابع تراكم ما تقدمه الجماعة العلمية للعلوم السياسية من منظور حضاري، إما لتقصير منه أو لعجز من هذه الجماعة عن حسن تقديم نفسها وحسن بناء الحجج القوية، وحسن تسويق إنتاجها العلمي، فإن البعض الآخر يظل أسير الرؤى الاختزالية الجزئية التقليدية الضيقة، التي تعجز عن قراءة مفاهيم وعمليات المنظورات الغربية في إطارها الحضاري والمعرفي الخاص بها؛ فإن مفاهيم: القوة وصراع القوى وصراع الطبقات والدولة القومية، كما تقدمها المنظورات الغربية الوضعية المقارنة، إنما هي بدورها انعكاس وتجسيد لنموذج حضاري هو النموذج الحداثي التنويري الوضعي بكل ما يعنيه ذلك من انعكاسات على المفاهيم، ناهيك عن أن هذا النموذج هو من جوهر وخصائص الحضارة الغربية الحديثة في تيارها السائد[1].

ومن ناحية أخرى: قد يرجع السبب إلى تقصير الجماعة العلمية ذاتها في تقويم نفسها لأكثر من اعتبار: ومن أهمها عدم الوعي بأهمية وضرورة المراجعة الأفقية والقراءة المقارنة التراكمية وذلك لتحديد التراكم المتحقق مع كل جيل من أجيال هذه الجماعة، ولتقدير وزن ما أنجزته إجمالاً، وقدر ما يمثله من اختراق للمنظور السائد وتحوله نحو منظور جديد.

ومن الاعتبارات الأخرى المهمة هو أنه لا تتم قراءة إسهامات هذا المنظور من جانب

---

(١) انظر في ذلك على سبيل المثال: أحمد داود أوغلو، الفلسفة السياسية، ترجمة: إبراهيم البيومي، تقديم: محمد عمارة، سلسلة هذا هو الإسلام (٦)، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦.

المتمين لمنظورات أخرى، مكتفين بالاستفسار والتساؤل (ما منظور حضاري) وهو الاستفسار الذي لم يتغير جانب منه عبر العقود الثلاثة السابقة، وبالرغم من التراكم الذي حققته الجماعة العلمية الخاصة بالمنظور الحضاري الإسلامي، حتى ولو كان في شكل جزر منعزلة، مؤسسية أو وطنية.

وأخيرًا: من الاعتبارات الأخرى الجديدة بالاهتمام تلك المتصلة بجيل الشباب من الباحثين؛ حيث إن جانبًا كبيرًا منهم يحسب أن المنظورات بمثابة «قبعات جاهزة» يتم شراؤها من السوق، غافلين عن قدر العمليات المعرفية والفكرية التي يمر بها من يستطيع الدفاع -قولًا أو كتابة أو حركة- عن تبنيه أو انتمائه لمدرسة منظور حضاري إسلامي في العلوم السياسية أو غيرها من المنظورات.

ولقد كانت الراحلة منى أبو الفضل واعية بهذه التحديات الممتدة والمستمرة عبر العقود الأربعة الماضية، والتي ازدادت وضوحًا خلال العقد الأخير مع تعدد إسهامات من منظور حضاري وبروزها المقارن على ساحة علم السياسة وليس بعيدًا عنه.

ولعل كلماتي في افتتاح هذه الندوة، وكذلك كلمات شهادتي في نهايتها، لتحمل دلالات بالنسبة لهذا الوضع كما لو أن منى أبو الفضل، ولو بعد وفاتها، بقادرة أن تنبهنا إلى صعوبات الطريق. بل لقد تحمست بشكل كبير إلى مبادرتي بالدعوة لعقد ندوة تبحث في هذه الأمور.

ولقد انعقدت هذه الندوة تحت عنوان «نحو بناء الجماعة العلمية للعلوم السياسية من منظور حضاري إسلامي (٤- ٥/ ٨/ ٢٠٠٨م). ولم يقدر لمنى أبو الفضل أن تحضرها، فلقد كانت تصارع المرض في آخر مراحله.

ولقد كانت هذه الندوة بالفعل ساحة تدبر فكري في خبرات الجماعة التي تمحورت حول «منظور حضاري». حيث بدأت بشهادات مجموعة من أعضاء هذه الجماعة. وهي الشهادات التي استجابت للدعوة من أجل التذكرة بالمهمة vocation والدور من أجل التأسيس المعرفي والمنهاجي للمنظور الحضاري ومن أجل الاستمرارية والتطوير والتفعيل.

وتجاوزًا لملامح هذه الخبرات وصولًا إلى الرؤى حول ما المطلوب، فقد خلصت الندوة إلى أن المطلوب يمكن تحديده كالآتي[١]:

(أ) مأسسة الجماعة بعد تحديد ماهيتها: مجرد التواجد والعمل في مجال واحد، أم هناك تواصل وتقاليد وقواعد علمية متفق عليها؟، هل جهود الجميع متطابقة أم تمثل رافدًا من تيار واحد؟.

(ب) القراءة المعمقة المقارنة في أعمال الرواد، وجمع ونشر الإنتاج المبعثر وتحريره في محاور[٢].

(جـ) آلية من مثل موقع إلكتروني؛ للتواصل بين روافد الجماعة الوطنية وعبر الوطنية.

(د) رسم خريطة روافد الجماعة وتنوعات مداخلها للمنظور الحضاري[٣] تمهيدًا لبناء قاعدة بيانات لهذه الجماعة العلمية.

(هـ) إعداد جيل ثان يتولى قيادة الجماعة وتفعيل تواصلها فالمنظور الحضاري شيء والجماعة العلمية التي ينظم فيها من يعملون به شيء آخر.

(و) التسويق للفكرة بطريقة منظمة وعلمية ورسم خريطة لانتشار الفكرة عبر

---

(١) وهذا تم رصده في تقرير مفصل عن الحلقة النقاشية: نحو بناء جماعة علمية في العلوم السياسية من منظور حضاري،٤- ٥ أغسطس ٢٠٠٨، غير منشورة.

(٢) وتم من هذا:

أعمال مشروع تقويم إسلامية المعرفة بعد ربع قرن، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (تحت التحرير والطبع).

- ملف خاص للنشر بمجلة «المسلم المعاصر": العلاقات الدولية من منظور حضاري إسلامي، وقد نشر الجزء الأول منه في العدد المزدوج من مجلة «المسلم المعاصر» رقم (١٣٣-١٣٤) كعدد خاص عن العلاقات الدولية في الإسلام، (يوليو-أغسطس-سبتمبر -أكتوبر-نوفمبر-ديسمبر ٢٠٠٩م).

(٣) ومن هذه المحاولات الحلقة النقاشية: نحو بناء جماعة علمية في العلوم السياسية من منظور حضاري، مرجع سابق.

مناطق ومراكز أخرى، وفتح قنوات للحوار مع مراكز أخرى[1]

(ز) المشروعات البحثية الجماعية في مجالات جديدة تحدث تراكمًا.

(ح) الدورات المنهاجية للباحثين والشباب[2].

---

(١) من مثل التعاون مع عدة مراكز وجهات بحثية في تنفيذ مشروعات بحثية مثل: مشروع الديمقراطية (مع مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية)، ومشروع النهوض الحضاري (منتدى النهضة والتواصل الحضاري بالسودان)، ومشروع الديمقراطية العالمية (مع عدد من الجهات البحثية الدولية ومركز البحوث السياسية بجامعة القاهرة).

(٢) وجدير بالذكر أن سُنة عقد الدورات (بمختلف أنواعها: المنهاجية والتثقيفية والتدريبية في مجال المنظور الحضاري للعلوم السياسية والاجتماعية تأصيلًا وتفعيلًا للمنهجية الإسلامية لدى شباب الباحثين في هذه العلوم) تقع في صلب الاستراتيجية العامة لمركزَيْ: الحضارة للدراسات السياسية، والدراسات الحضارية وحوار الثقافات حيث تم عقد سلسلة من الدورات نبينها على نحو ما يلي:

- دورة «المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية – حقل العلوم السياسية نموذجًا»، في الفترة (٢٩/٧ – ٢/٨/ ٢٠٠٠م). وعرضت نماذج خبرات في بناء منظور معرفي في حقول العلوم السياسية، ونماذج فكرية ذات رؤى معرفية إسلامية، وعقدت ورش عمل مكثفة حول المداخل المنهجية الإسلامية وإمكانات تفعيلها (مدخل السُّنن، مدخل التحليل المفاهيمي، مدخل التحليل الثقافي). وأصدر المركز (٢٠٠٢م) –بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي– كتابًا بأعمال هذه الدورة تحت عنوان: «دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية – حقل العلوم السياسية نموذجًا».
- دورة «التعريف بمداخل العلوم النقلية والتراثية للباحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية» (٢٠٠١-٢٠٠٢م)؛ هدفت إلى تعريف دارسي العلوم الاجتماعية بمداخل العلوم الشرعية ومفاتيحها؛ وذلك من واقع محاضرات فضيلة الأستاذ الدكتور علي جمعة مفتي الديار المصرية الذي تفضل بإلقائها، علاوة على محاضرات مسجلة له سابقًا. وأصدر المركز (٢٠٠٤) كتابًا بمضامين هذه الدورة التي امتدت عبر عامين، بعنوان «الطريق إلى التراث الإسلامي: مقدمات معرفية ومداخل منهجية».
- دورة «كيف نفكر منهجيًا في الأحوال العالمية الراهنة»، في الفترة (١٣-٢٤ يناير ٢٠٠٨). حاولت وضع أسس منهجية علمية لفهم وتفسير الواقع العالمي الراهن، في ظل ما يمر به من تطورات متسارعة تقع أمة المسلمين في القلب منها.
- دورة «المقاصد الشرعية: تعريف وتفعيل في النشاط الاجتماعي والأهلي»، والتي عقدت –بالتعاون مع الجمعية الخيرية للخدمات الثقافية والاجتماعية ومؤسسة «نماء» للتنمية الاجتماعية التابعة لجمعية نهضة المحروسة بالقاهرة– في الفترة من (٨-٢٤فبراير ٢٠٠٨م). وذلك بهدف التعريف بالرؤية المقاصدية للشريعة وكيفية تفعيلها في المجال الاجتماعي والأهلي.
- دورة «المقاصد ومنظمات العمل المدني والأهلي... ثقافة وتخطيطًا»، وعقدت في الفترة (٢-٨ أبريل ٢٠٠٨م). واستهدفت بالأساس الشباب الفاعل مدنيًا والمهتم ببناء منهجية تفكير مستقيمة فعالة، استجابة لمتطلبات واحتياجات الشباب للتعرف على الرؤية المقاصدية وبيان إمكاناتها في تطوير منظماتهم المدنية والتركيز على الرسالة والرؤية الحاكمة لعمل تلك المنظمات.

إن نتائج ندوة الجماعة العلمية لتتدعم بنتائج هذه الندوة في قراءة فكر منى أبو الفضل، دعمًا لمفهوم «المنظور الحضاري» ودعمًا للعملية المعرفية والمنهاجية والنظرية التي تقود إلى استكمال بنائه وتشغيله وتفعيله في فهم ودراسة قضايا العالم وفي قلبه الأمة الإسلامية.

* * *

- دورة تثقيفية بعنوان: قراءة المفكر وعالم الأفكار، المحاضر: أ.د.سيف الدين عبد الفتاح، من ٧ يوليو: ١١ أغسطس ٢٠٠٨م.
- تأسيس دورة التثقيف الحضاري بالتعاون بين مركز الحضارة للدراسات السياسية ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات (برنامج حوار الحضارات سابقا)، منذ عام ٢٠٠٥م وعقدت منها ست حلقات:
  - الحلقة الأولى ٢٠٠٥: «الذات الحضارية وأصول المنظور الحضاري».
  - الحلقة الثانية ٢٠٠٦: من أجل بناء الذات الحوارية والوعى الحضارى: ٣-٦/ ٩/ ٢٠٠٦م.
  - الحلقة الثالثة ٢٠٠٧: «نحو بناء الذات الحضارية ووعي الجماعة الوطنية»: ٢ – ٦ سبتمبر ٢٠٠٧م.
  - الحلقة الرابعة: الأمة الإسلامية: ثقافات متنوعة في حضارة جامعة (أ): ٢٤– ٢٨ أغسطس ٢٠٠٨م.
  - الحلقة الخامسة: الأمة الإسلامية: ثقافات متنوعة في حضارة جامعة (ب): ٢٠٠٩م.
  - الحلقة السادسة: في خصائص الحضارة الغربية ووجوهها المتنوعة: ١٣-١٦ سبتمبر ٢٠١٠م.
- دورة تفاعلية بعنوان: «تفعيل القيم في البحوث والدراسات الاجتماعية»، في الفترة من ٦-١١ فبراير ٢٠١٠م، بالتعاون مع كلٍ من: مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد جامعة القاهرة، ومركز الدراسات المعرفية بالقاهرة. حاضر في هذه الدورة نخبة من أساتذة العلوم الاجتماعية.
- الإعداد حاليًا لدورة «بناء المفاهيم»: أبريل ٢٠١٠م بالتعاون مع مركز الدراسات المعرفية ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات جامعة القاهرة.

البناء الفكري لطارق البشري
قراءة في
المسألة الإسلامية المعاصرة(*)

مقدمة:

حين عرفت في نهاية يونية ١٩٩٨ بالإعداد للاحتفاء بالمستشار طارق البشري[١] لم أتردد في اقتراح المشاركة وذلك بإعداد موضوع هذه الورقة، وهي تقدم قراءة في مجموعته الأخيرة «في المسألة الإسلامية المعاصرة»[٢].

وشعرت أن مبادرتي هذه ليست بالمهمة اليسيرة، ولكنني كنت مدفوعة بعدة اعتبارات شكلت قناعتي وإيماني بضرورة المهمة من ناحية كما استوجبت من ناحية أخرى الانتباه لحقيقية العملية المنهاجية اللازمة لتنفيذ هذه المهمة.

ولهذا؛ فإن هذه الورقة تبدأ بمجموعة ملاحظات أحسبها أساسية ويستلزمها قدر المحتفى به وفكره، فهي تشر هذه الاعتبارات وتصف هذه العملية المنهاجية قبل الانتقال

(*) نشرت هذه الدراسة ضمن: إبراهيم البيومي غانم (محرر)، طارق البشري .. القاضي المفكر، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩.

(١) لم تقدم هذه الورقة مكتوبة في ندوة الاحتفاء في ٣١يوليو ٩٨، ومن ثم فهي تطوير للعرض الشفوي الذي قُدِم في هذه الندوة.

(٢) ستتم الإحالة إلى الكتب التي تتكون منها المجموعة التي تحمل هذا العنوان وفق الترتيب التالي:

بين الإسلام والعروبة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٨

الحوار الإسلامي – العلماني، دار الشروق، القاهرة ١٩٩٦

الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٦

الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، دار الشروق، القاهرة ١٩٩٦

ماهية المعاصرة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٦

إلى عرض نتائج القراءة.

١- ويمكن أن أوجز أهم الاعتبارات التي أرست إيماني بهذه المهمة في الاعتبارين التاليين:

أولهما: اعتبار عام يتصل بأصل الفكرة -وهي ضرورة القراءة المقارنة التراكمية في أعمال كل من أعلام الفكر الإسلامي المعاصرين. وبحيث لا يصبح الاحتفاء بعلم أي منهم إحتفاءً بشخصه ولكن احتفاءً برمز، بفكر، بمعنى، وذلك في وقتٍ يتكاثف فيه الضباب أمام عيون شبابنا وحول عقولهم وعلى نحو يستوجب استدعاء الرموز والمعاني والأفكار.

ولذا؛ لابد وأن يصبح الاحتفاء بطارق البشري على النحو الذي جرى عليه بداية تستتبعها حلقات أخرى مكملة تمتد لأعمال وأفكار أعلام آخرين، فهذا التقليد الذي يتوافر لدى غيرنا -تفتقده الجماعة البحثية والجماعة الفكرية الإسلامية ومن ثم فهو حاجة لإرساء ولتدعيم بما يضمن له الاستمرارية.

ثاني هذه الاعتبارات: خاص بالمستشار طارق البشري، وهنا تتفرع الاعتبارات عن الأصل الواحد، فإذا كانت أعمال الفقيه القاضي وأفكاره في هذا المجال قد تبدت في مصادر بعينها، فإن فكره الاجتماعي السياسي القانوني يتبدى في عدة مجموعات من المصادر، إحداها تلك المجموعة التي نتصدى لها في هذه الورقة أي المجموعة التي جاءت تحت عنوان «في المسألة الإسلامية المعاصرة» وكان للقراءة في هذه المجموعة بصورة منتظمة تراكمية جاذبية خاصة وأساسية يحكمها أمران محددان:

فلقد اقترنت مبادرتي باقتراح تقديم هذه الورقة بسؤال كبير كان يتردد في ذهني: إذا كانت قراءات لي سابقة ولكن متناثرة في أعمال البشري، وإذا كان الاستماع إليه في عدة مناسبات متنوعة قد أرسى في ذهني أن محور اهتمامه هو دراسة خبرة القرنين التاسع عشر والعشرين عن الإصلاح والتجديد في المجتمعات الإسلامية في ظل تطور التدخل الخارجي في إطار رؤية كلية للتاريخ الإسلامي تجمع بين تحليل الفكر وتحليل الواقعة أو

الظرف، فما الجديد الذي سأخرج به من القراءة المنظمة لهذه المجموعة؟

ولذا؛ فعند الاقتراب من هذه القراءة المنظمة في مجموعة الكتب الخمسة توالت الأسئلة: ما هو جوهر هذه المجموعة من الكتب؟ ما الذي شغل البشري عبر هذا العدد من الدراسات التي تم إعدادها وعرضها في مناسبات عدة طوال الثمانينيات وحتى منتصف التسعينيات والتي انقسمت بين الكتب الخمسة؟ ما القاسم المشترك بينها والذي جعل البشري يختار أن ينشرها في كتب خمس كل يحمل عنوان ولكن تحت هذا العنوان الجامع «في المسألة الإسلامية المعاصرة»؟

وكانت أهمية الإجابة بقدر أهمية مغزى هذه المجموعة من الدراسات التي تعبر عن فكر البشري في مرحلة مهمة من مراحل تطوره الفكري. وهذا يقودوني إلى الجزئية التالية:

وهي عن طبيعة الخبرة التي يمثلها طارق البشري: وقد كان منطقي بهذا الصدد هو ما يلي: إذا كنا نعرف أن البشري قد مر -مثل آخرين من معاصريه- بتجربة تحول في نسقه الفكري، إلا أن ما سيتوجب المعرفة حقيقة هو كيف انعكست هذه الخبرة في هذه المجموعة من الأعمال؟ ولم يكن سؤالي هذا نابعًا من فراغ ولكن مدفوعًا بخبرة عملي في مشروع العلاقات الدولية في الإسلام منذ ١٩٨٧. وكان فكر طارق البشري من العلامات التي أنارت لي الطريق في العديد من مفارق الطرق الوعرة التي كنت أخوض فيها عبر عملية الانتقال من الدراسة والبحث في نطاق المنظور الغربي فقط إلى إطار أكثر رحابة ومقارنة. ولذا؛ فإن لخبرة البشري ولفكره مغزى لدى جيل كامل من تلاميذه الذين عايشوا ويعايشون كل معضلات الوضع الفكري والسياسي المعاصر والذي يجسده بأبسط الطرق ذيوع كلمتي نحن والآخر.

إن هذا الفكر وهذه الخبرة الذي يطرحها نموذج طارق البشري يستوجب التوقف لذاتيتها وذلك لاستكشاف الملامح الرئيسية والسمات الكلية ولعل من أندر الفقرات - بل لعلها الوحيدة بين صفحات الكتب الخمسة - تعبيرًا عن هذه الخبرة التحولية، تلك الفقرة التالية «مرجع ١، ص١١»

٢- ويستوجب كل من قدر طارق البشري في حد ذاته وقدر أعماله في حد ذاتها أن أحدد منهاجية التعامل معها والتي قادتني إلى نتائج القراءة التي سترد لاحقًا، وكانت هذه الورقة فرصة فريدة في خبرتي البحثية والفكرية. فهي ليست تعقيبًا على دراسة في مؤتمر وليست عرضًا نقديًا لكتاب أو عرضًا مقارنًا لكتابين، ولكنها كانت بالنسبة لي عملية منهاجية أكثر عمقًا ومن ثم أكثر تحديًا. ويجدر التوقف عند بعض الملاحظات حول أهم إشكالياتها وحول خطواتها وضوابطها:

أ- لقد تمثلت أهم إشكاليات القراءة في إن المجموعة لا تمثل سلسلة متوالية في الصدور ولكنها صدر منها أربعة كتب في ١٩٩٦ وصدر الخامس في ١٩٩٨. ولم تتضمن تقديمًا لكم منهم -باستثناء الحوار بين الإسلام والعروبة الذي نشر ١٩٩٨ وكتاب آخر. ومن ثم كان السؤال الأساسي الذي لا بد وان أجد الإجابة علية هو كيف يمكن ترتيب قراءة هذه الكتب الخمسة؟ وبنظرة إجمالية أولى وتنفيذًا لمهام القراءة الأولى (قبل الندوة) أقدمت على القراءة المنظمة بالترتيب التالي: ماهية المعاصرة، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي، الوضع القانوني المعاصر، الحوار الإسلامي العلماني بين الإسلام والعروبة. وقد كان معياري في الترتيب هو ما اعتقدت أنه انتقال من العام إلى الخاص، ومن واقع هذه القراءة تمت صياغة الإطار الكلي الذي تم تقديمه في العرض الشفوي في الندوة.

ب- ولم اقترب من القراءة باستخدام منهاجية محددة لتحليل الخطاب أو تحليل النصوص، ولكن أقدمت عليها بتفاعل حي مع هذه النصوص أبحث عما أسميته الملامح العامة للبناء الفكري والمنهاجي في هذه المجموعة من الكتب الخمسة، فكان هذا هو هدفي.

بعبارة أخرى، لم تكن القراءة بغرض التوقف عند قضايا محددة لعرضها أو مناقشتها أو نقد الموقف الفكري تجاهها ولكن الغاية كانت أرحب وأوسع من ذلك. ولقد تمكنت من واقع القراءة الأولى من تحقيق الأركان الأساسية لهذا الغاية، والتي تضمنها العرض

الشفوي في الندوة.

ج- ثم شعرت أن قبل هذه القراءة ومثل هذا التعامل مع هذه المجموعة لا يمكن أن تكون منذ المحاولة الأولى عملية محكمة جامعة مانعة شاملة، شعرت أنها لا يمكن أن تكون نظام مغلق ولكنها نظام مفتوح يستمر فيه التفاعل بين القارئ وبين والسطور والأوراق، فهذا هو الحال مع الفكر الحي لبعض أعلامنا وأساتذتنا وعلى رأسهم البشري، فهو ليس إلا موردًا من موارد المياه يتكرر الورود إليه فلا ينضب ولا يكتمل ارتواء الوارد مهما تعددت مرات الورود ففي كل مرة يتحقق الارتواء بطريقة جديدة وبمذاق متجدد والمورد دائمًا واحد.

د- ومن أجل إعداد الصياغة الكاملة للنشر، وخلال عملية القراءة الثانية التي ركزت على تفاصيل بعض القضايا وعلى استخلاص بعض المقولات والتدبر في معانيها لاحظت أنه يمكن إعادة ترتيب قراءة الكتب على نحوٍ يستدعي في البداية كتاب بين الإسلام والعروبة، فبالرغم من نشره في ١٩٩٨ إلا أن مقالاته قد كتبت في ١٩٨٠-١٩٨١ في حين أن تواريخ الدراسات في الكتب الأخرى توضح أنها قد نشرت عبر الثمانينيات والنصف الأول من التسعينيات. ولهذا أعدت ترتيب الكتب في القراءة الثانية على النحو الموضح في القائمة المرفقة ويبدو من هذا الترتيب أن معياره السابق قد انعكس ليصبح الانتقال وفق للعناوين من الخاص إلى العام ولم يكن إعادة ترتيب قائمة الكتب على هذا النحو مغزى إلا في حالة واحدة وهي الكشف عن الخط العام لتطور فكر طارق البشري خلال العقدين الماضيين، ولم يكن هذا الهدف يقع من بين أهدافي منذ بداية القراءة الأولى. وبعد القراءة الثانية لم تيم تعديل هذه الأهداف أو الإطار الكلي للعرض الذي صغته بعد القراءة الأولى؛ ذلك لأن هذه القراءة الثانية -وفق الترتيب الجديد- لم تقدني إلى استكشاف تطور في فكر البشري. وأقصد بالتطور هنا أمرًا محددًا وهو ظهور توجهات كبرى في مرحلة لم تكن قائمة من قبل أو عكست تغيرًا في توجهات سابقة. بل على العكس تأكدت أن مضمون الكتب الخمسة يمثل كلا متكاملا ويشكل بناءً تراكميًا، فلقد سلك كل منها الضوء على نفس المسار ولكن من زوايا مختلفة -كما سنرى لاحقًا- ولذا

فهي تعكس عملية تعميق وتأصيل لنفس مسار فكر طارق البشري الذي خرج من رحم الوطنية المصرية (كما يتضح من كتاب بين الإسلام والعروبة) إلى عالم أرحب هو عالم الوطنية الإسلامية حاملا معه الثمرات التي أخرجتها البذور التي ألقاها البشري بداية الثمانينيات والتي ارتوت تدريجيًا واحتضنها فكره فنمت وأثمرت.

وبذا، فإن النتائج الأساسية لعمليتي القراءة كانت استكشاف المكونات العامة والكلية للبناء الفكري حول المسألة الإسلامية المعاصرة وهو البناء الذي وإن ألقى البشري أساسه في بداية دراسات الثمانينيات واكتملت أركانه طوال عقدين إلا أن عملية الإعداد له لا بد وإن تكون قد استغرقت معاناة ممتدة سابقة.

مكونات البناء الفكري للبشري

يمكنني عرض نتاج قراءتي الكتب الخمسة في عدة مجموعات من الأفكار تلخص كل منها مكون هام من مكونات هذا البناء: المضمونية منها والمنهاجية، الكلية منها والجزئية، الأصلية منها والفرعية، القائمة منها أو المرجو استكمالها.

هذا وكان مصطلح «البناء» هو أول ما تبادر إلى ذهني عند بداية الإعداد للورقة، ثم ترددت كثيرًا في استخدامه نهائيًا لما قد تعبر عنه «الأعمدة أو الأحجار» من جمود، في حين أن فكر البشري يموج بتيارات الحياة الفكرية والمجتمعية المتدفقة في كل الاتجاهات. ولكني وجدت أكثر من تعبير عن معانٍ أصيلة تسربت إلي عما يتصف به فكر البشري في هذه الكتب، وهي: التماسك، والتكامل، والاستمرارية والتصاعد من نقطة بداية إلى هدف مرجو، وفي إطار يتسم بوضوح الملامح والقسمات يعكس طرازًا متميزًا. وهنا شعرت أن «البناء» ليس مجرد مصطلح ولكن أضحى -بالنسبة لي «مفهوم» ذو دلالة محددة، وتدور المجموعة الأولى من نتائجي حول الأعمدة الأساسية التي يقوم عليها البناء الفكري الذي تجسده هذه الأعمال، أما المجموعة الثانية فتتصل بالأحجار الأساسية التي تشيد جدران هذا البناء.

أما القضايا التي تثور عبر جنبات عملية التشييد، فتعطي للبناء مضمونه المتميز

فتتضمنها المجموعة الثالثة من نتائجي، وتنتقل المجموعة الرابعة إلى بعض ملامح المنهاجية التي أخرجت البناء على هذا النحو وأخيرًا كانت هناك بعض الأمور «الغائبة» والتي آمل أن يمتد إليها قلم البشري فيسطرها، وهي لابد قائمة في فكره لأنها تمثل الاستكمال والامتداد الطبيعي للبنيان في ظل مقتضيات نهاية القرن العشرين.

أولا: الأعمدة الأساسية:

يقوم البناء الفكري في هذه المجموعة من الأعمال على قاعدة تتكون من عامودين أساسيين:

العامود الأول:

توصيف وتشخيص وتفسير ما أسماه البشري آفة الآفات التي تعاني منها مجتمعات الأمة المسلمة أي «الصدع»، «الانقسام»، الازدواجية بين الوافد والموروث نتيجة النقل عن الغرب سواء على صعيد الفكر أو الحركة أو المؤسسات والنظم. وهي الحالة التي تجذرت جذورها في خبرة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وأثمرت ثمارها في القرن العشرين وذلك في ظل التنامي المتصاعد للتدخلات الخارجية درجةً ونوعًا ومن أقوى التعبيرات عن شعور البشري بوطأة هذه الآفة قوله (ج٤-ص٦٦-٦٧) «نشكو من صدعٍ هائل في حياتنا الفكرية ورؤانا الحضارية وهو صدع لا يشق المجتمع فقط ولكن يكاد أن يشق الفرد الواحد نصفين... وقد انشق الضمير نحن؟... نجد شقًا طوليًا يفصل المجتمع الواحد يقطع كأنه ضربة السكين في الجسم الحي...» وليست هذه المقولة إلا مثالا على ما لا يمكن. بعبارة أخرى، هذا هو السهم الجوهري الذي شغل فكر البشري فتصدى له بأبعاده المختلفة: أسبابًا ومظاهرًا وعواقبًا وسبلا للمواجهة.

ويدل على هذا أن ما من مقالة من المقالات التي احتوتها الكتب الخمسة إلا وتقترب من هذا السهم أو هذه الآفة أو هذه المعضلة. ولكن تختلف من كتاب لآخر مقدمات الاقتراب وزواياه كما تختلف درجات التفصيل فيها من ناحية أخرى. فإذا كان البشري (في رقم ١) قد ركز على العلاقة بين الإسلام والعروبة وفي قلبها قضي وضع الأقباط في مصر بصفة خاصة إلا أن قضية الصدع وجذوره كانت بمثابة الخلفية التي تواجدت (ص

٣٨-٤٧، ص٦٧-٧٢، ص٧٦) ولو بدون تشريح تفصيلي كما حدث بعد ذلك في الدراسات التالية في الكتب الأربعة الأخرى.

هذا، ومن ناحية أخرى تعددت زوايا الاقتراب من هذه القضية بأبعادها المختلفة في هذه الكتب، فنجد أن البشري قد تعرض لها (في مرجع ١) في معرض خطابه للعلماني وللقومي لبيان وضع الحركة الإسلامية في سياق التاريخ الحديث باعتبارها أصلا وليس وضعًا طارئًا، وفي معرض شرحه للعلاقة بين التيار الإسلامي وتيار الوحدة العربية. كذلك تعرض لها في معرض شرحه لكيفية حدوث الصدع بين النخبة الحاكمة والنخبة الفكرية الحديثة التي تكونت وبين الجماهير وبينها وبين رجال الشرع والنخبة الفكرية والإسلامية وعلى النحو الذي يبين مدى تأثير الفكر الوافد الأوربي في القرن التاسع عشر، والذي يكشف عن أحد أسباب الانقسام والازدواجية الثقافية والحضارية التي تأكدت في مسيرة تاريخ الشعب العربي من بعد وعلى نحو أثر في العلاقة بين الإسلام والقومية العربية نتيجة التأثير أبعد الأثر في المفاهيم الفكرية الأساسية: مفهوم الوطن، القومية والتدين، والتمدين والتطور والتقدم.

وفي الكتاب الثاني انطلق تناول البشري للعلاقة أو الحوار بين الإسلام والعلمانية من بيان كيفية وفود المنهج العلماني إلى بلادنا الإسلامية العربية في أوائل القرن التاسع عشر مع تعاظم النفوذ الغربي الأوربي.

ولذا؛ فإن تناوله لسياق العلاقة بين الإسلامية الموروثة والعلمانية الوافدة على مدى القرنين الأخيرين لم يكن إلا تحليلا لكيفية حدوث الصدع ومعالمه ونتائجه وأهمها العلمنة.

أما الزاوية الثالثة التي تطرق خلالها البشري في كتابه الثالث، فهي الاضطراب الذي حدث في التيار التشريعي وهياكله واتساقه في أقطار الدولة العثمانية عامة منذ القرن التاسع عشر، وهو الاضطراب الذي تولد عن تفاعل ثلاثة عناصر هي: جمود الوضع التشريعي الآخذ عن الشريعة الإسلامية، والحاجة الماسة لإصلاح الأوضاع والنظم

وتجديدها، وأخيرًا الغزو الأوربي السياسي الاقتصادي ثم العسكري المتصاعد، وهذا التفاعل هو الذي أفرز الانفصام الذي ولد الاضطراب التشريعي في ظل تغلغل التشريعات الغربية وجمود الاجتهاد الحديث خلال مرحلة الاستعمار وفي ظل طبيعة تقنيات ما بعد الاستقلال.

ولهذا؛ فإن ذلك الكتاب الثالث يتضمن دراسات عن الجديد في التشريع الإسلامي وحول تطبيق الشريعة الإسلامية وحول منهج النظر في دراسة القانون مقارنًا بالشريعة.

وفي الكتاب الرابع يتطرق البشري إلى نفس القضية أي الصدع، الانفصام، الانقسام، الازدواجية وذلك من زاوية عملية الإصلاح المؤسسي والإصلاح الفكري التي جرت في الدولة العثمانية منذ نهاية القرن الثامن عشر وما آلت إليه من نتائج أفرزت مجتمعات مصدوعة على مستوى الفكر ومستوى المؤسسات والنظم؛ ومن ثم جاءت الاستجابة لهذا التحدي في محاولات للإصلاح والتجديد على مستوى الفكر ومستوى الحركة. ولذا؛ فإن هذا الكتاب الرابع ووفقًا لعنوانه يركز على تيارات هذا الفكر وهذه الحركة بأنماطها المختلفة (كما سنرى لاحقًا) في التصدي لهذا الصدع طوال القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين.

وإذا كان الكتاب الرابع قد جعل محوره التيارات الفكرية بتعاقب ظهورها زمانًا ومكانًا، فإن كتاب «ماهية المعاصرة» ينطلق أيضا من مناقشة «نحن.. بين الموروث والوافد» أي ينطلق أيضًا من تحليل «الصدع» في سياقه التاريخي الحديث، ولكن يتوقف عند علاقاته ومظاهره بمنهج آخر وهو منهج القضايا التي ظهرت لدى التيارات الفكرية والحركية المختلفة وما تعكسه من تصدعات وانقسامات، وهذه القضايا هي: النظام الديموقراطي، فكر الإصلاح الديني، حول الفكر القومي، حول الحركات الاشتراكية.

وأخيرًا؛ يجدر القول بأن الكتب الأربعة وإن كانت مليئة بالفقرات والصفحات التي تبرز وضع «الصدع» في سياق فكر البشري، فمن أكثرها شمولا وعمقًا تلك التي يحملها الكتاب الخامس (ص ٧) لأسباب الصدع وعواقبه.

أما العامود الثاني:

فهو التوأم الطبيعي أو المنطقي للعامود الأول أي رأب الصدع وإقامة جسور من أجل لم شمل الأمة وترميم ما انصدع من أبنيتها وهياكل وأفكار أبنائها

فبعد تحديد مكمن المرض وأسبابه في ظل طبيعة الظرف التاريخي وتحدياته في كل مرحلة يتبلور اهتمام طارق البشري مع نهاية (مرجع رقم ٤) مناقشة الحل والمخرج وذلك من خلال طرح إشكاليات «المشروع الوطني ومتطلباته ومقتضياته» (ص ٦٠-٩٣). ومن قلب هذا الطرح بكل تفاصيله يبرز تمسك فكر البشري بالذات الحضارية المستقلة ذات الجذور وضرورة الانطلاق منها لصالح الجماعة وليس لصالح الآخر وانطلاقًا من قواعدنا وأسسنا، بعبارة أخرى يكمن في قلب المشروع الوطني لدى البشري غاية رأب الصدع والتي بدونها لا تقوم الذات الحضارية المستقلة.

هذا، ويجدر الإشارة إلى أن طرح المشروع الوطني لم يبرز من فراغ، فهو لم يكن إلا الوجه الثاني لعملة واحدة، وارتسم على الوجه الأول علامتان كان السبق الزمني في الطرح - وهما بين الإسلام والعروبة (رقم ١) والحوار الإسلامي العلماني (رقم ٢) وفي مقدمته للكتاب الأول والتي كتبها البشري ١٩٩٨ (وهي المقدمة الوحيدة حيث لم يصدر البشري الكتب الأربعة الأخرى بمقدمات) يتجلى فكر البشري عن الدوافع للحوار من ناحية وعن مقتضياته من ناحية أخرى وعن العقبات أمامه من ناحية ثالثة.

فهو من ناحية يقول «...أن من أخطر الانقسامات هو الانقسام من التيار الوطني العلماني وبين تيار الإسلام السياسي... صارت العلاقة بين التيارين تتجاوز حدود القطيعة وتصل إلى حد الغربة والوحشة ... يصل بي الأمر أحيانا أن أسائل نفسي، هل اتسع الفتق على الراتق ألم نعد قادرين أن نرى هذا الصدع الذي يهد من قوى التماسك لدى الجماعة السياسية ...».

ثم يقول توضيحًا لسبل رأب الصدع وغاياته أن الغرض ليس مجرد إيجاد صيغة للتعايش بين التيارين ولكن صيغة للتلاقي وإقامة الجسور بغية هدف أساسي يتعلق

بتكوين التيار السياسي الحضاري الغالب في أمتنا وهو الأمر الذي يلزمه قيام درجة من التقبل الفكري العقيدي العام من كل من التيارات تجاه الأخرى وهذا الأمر لا يتحقق إلا بالجدل والحوار بين التيارات الفكرية ذات الصلة في المجتمع (ص ١٣-١٤) لنصل - كما يقول في موضع أخر (مرجع ٢: ص٧)- إلى التقارب المنشود وإلى التخلل المحمود بإذن الله بين القوى الفكرية والسياسية الأساسية في مجتمعاتنا ولنحقق إن شاء الله ملامح التيار الأساسي في بلادنا بما يسع الجوهر الإيجابي لكل من المشاركين والمتخللين له.

ويتكرر في أكثر من موضع لاحق (انظر على سبيل المثال رقم ٢: ص ٥٦) هذه الدعوة المؤمنة بضرورة بناء تيار سياسي غالب في المجتمع يمثل الأمة في عموميتها يستوعب القاسم المشترك الأعظم مما تنادي به كل القوى ذات الوجود الفاعل في المجتمع.

إذا كان الحوار الحقيقي الذي لا يتطلب -كما يقول البشري- مجرد التقارب المؤقت في بعض المواقف ولكن تلزمه درجة من التقبل، ينزع خواص التنامي به الاتجاهات الفكرية الغالبة- إذا كان هذا الحوار هو سبيل الوصول إلى هذا التيار السياسي الغالب في نظر البشري، إلا إننا نجده مناخ الحوار منذ بداية الثمانينات بما أسماه الحروب الفكرية (مرجع ١، ص١٥-١٦) (مرجع ٢، ص٤٣-٥٦) التي تعددت أسبابه انطلاقًا من واقع الظرف التاريخي الإقليمي والعالمي في التماسك كما تعددت أساليبها وتنوعت مجالاتها. (المرأة، الفتنة الطائفية، مؤسسات توظيف الأموال).

وأخيرًا يجدر الإشارة إلى أنه بالرغم من حرص البشري على إبراز قيمة الحوار ودوافعه وغاياته إنه أفصح عن ضوابط لبدأ الحوار من ناحية ولاستمراره من ناحية أخرى: فنجد خطاب البشري (المرجع ١) خطاب للعلمانيين والقوميين أكثر منه خطاب الإسلاميين. وهو يقول إنه لا يناقش العلماني القومي في أسس تفكيره ولكنه يريد أن يبين له وضع الحركة الإسلامية بين غيرها من سياق التاريخ الحديث وهو الوضع الذي يبين أن الدعوة الإسلامية كتيار سياسي وحركات تنظيمية لم تكن تيارًا شاردًا ولا طارئًا ولا

وصفًا يتجافى مع أصل آخر. ومن ثم، فإن العلماني القومي لا يحق أن يزعم لنفسه وجودًا أكثر شرعية وأكثر أصالة من غيره فإذا نظرنا إليه بمعيار الثابت والنابت فهو النابت ...(ص٨)، ويقول البشري إن هذا التوضيح السابق هو بداية لابد منها وهي أولى خطوات الطريق (ص٨).

وإذا كان خطاب البشري يتسم دائمًا بالأسباب وقوة الحجة ويروم إلى رأب الصدع ما يمكن لأنه فيه خير للأمة إلا أنه يظهر -في بعض الأحيان- عدم القدرة على الحوار مع بعض النماذج إلا أنه قبل هذا يصبح الأمر خروجًا عن ثوابت لا فصال فيها ولأن هذه النماذج لا تريد الرأب بقدر ما تريد مزيد من الانشقاق. فهم (أي العلمانيين الذين لا يجدي معهم الحوار أيضًا) كما يقول البشري (مرجع ٢ ص٥٥) «فئة تعربت قلبًا وقالبًا وابتعدت عن جذور أمتها... ينأون بأنفسهم عن تاريخ بلادهم وقيمها وعقائدها وناسها ولا يكنون لأي من هذه الأمور احترامًا كبيرًا ...» ولذا نجد البشري المعروف بهدوء مناقشاته ودماثته عند الاختلاف، نجده في أحد تعقيباته على دراسة في ندوة من الندوات (مرجع١: ص٧٥-٨٤) وهو التعقيب الذي ناقش فيه بعض أهم ما تثيره مدرسة الفكر الوافد العربي الاسلامي من مواقف نجد البشري يصل إلى القول في خاتمة تعقيبه (ص ٨٤-٨٥):

«... إنني مغرم بالتفهم للسياق الداخلي للرأي المعارض، وقد حاولت جاهدًا أن أفعل في قراءتي لهذه الدراسة. ولكني مع قرب نهايتها جعلت خارجًا لأنها تقف على أرض لا أستطيع أن آتي مواردها، وقد ضاقت بي فلم تقبل وجودي في ساحتها ولم ينفسح لي منها إلا أسطر محدودة لا تكفي لي متنفسًا لأني من واد وهي من واد ... فإذا ضربت علينا ألوان من الإنسانية تبني على حساب وجودنا كجماعة حضارية وسياسية مستلة ومتميزة، فلن نكون إنسانيين بهذا المعنى. وإذا كان التطور يرفضني كجماعة، لست من أنصار التطور، وإذا كان التقدم ينفيني ويسحقني كجماعة، فإني إذا لمن الراجعين. ما حاجتي لأن أقدم نفسي وقومي ووطني وتاريخي وثقافتي، أقدم ذلك كله وقودًا يستدفئ

به سادة العالم وتابعوهم ألا يكفيهم البترول مصدرًا للدفء».

ثانيا: قواعد البناء الأساسية:

يجمع بين الأعمدة الأساسية السابق توضيحها قاعدة كبرى، وتتكرر هذه القاعدة في الطوابق المختلفة من البناء (الكتب الخمسة)، فيتحقق من خلالها التماسك والاتصال بين الأعمدة، وبذا يكتمل للبناء طرازه الخاص الذي يميز فكر طارق البشري بالمقارنة بغيره حول نفس القضية.

ويمكن توصيف هذه القاعدة على النحو التالي:

التحديات المتتالية التي جابهت الأمة عبر القرنين التاسع عشر والعشرين وأنماط الاستجابات لها سواء على صعيد الفكر أو الحركة أو المؤسسات والتنظيمات ويقدم البشري باقتدار شديد وبتمكن ملحوظ للعلمية التاريخية التي جمعت بين هذه التحديات وهذه الاستجابات منذ نهاية القرن الثامن عشر ويتبين من هذا التفاعل الذي تم في ظل اقتحام الغرب وما مارسه من قهر وإكراه كيفية ظهور الصدع والانقسام والازدواجية ومحاولات رأبها على مستويات مختلفة ولقد طرح البشري هذه الثنائية التحديات / الاستجابات في مرحلية تاريخية ومن زوايا عدة تناظر الزوايا التي اقترب من خلالها مهن المعضلة الأساسية التي تشغل فكره -كما سبق التوضيح ويجدر الإشارة منذ البداية أن هذا الطرح - على تعدد مستوياته كما سنرى لاحقا - يبرز أن أحد المنطلقات الفكرية التي يسعى البشري لتأكيدها هي أن الاستجابات المختلفة إنما تعكس طبيعة الظرف التاريخي: زمانا ومكانا حيث أن التحديات ذاتها تختلف باختلاف هذا الظرف. ومن ثم، فإن تقييم هذه الاستجابات لا يمكن أن ينفصل عن «فقه الواقع». ولقد عبر البشري عن ذلك المعنى موضوع في مواضع متفرقة عديدة من كتبه الخمسة نذكر منها على سبيل المثال ما أورده في دراسته تحت عنوان بين الإسلام والعروبة (ك ١، ص ١٩) في معرض اقترابه من المشترك بين العروبة والإسلام عبر التاريخ والذي تطمسه ظروف الواقع وملابساته، فهو يقول (ص ١٩): «... لقد كانت الحركات السياسية والمفكرون يستجيبون للتحدي المطروح على مجتمعاتهم في كل ظرف تاريخي خاص، وإن أمرنا مع هذه الجهود العملية

والفكرية أن نفحصها ونتبين وظائفها في الظروف التاريخية الخاصة بكل منها. وبهذا يستقيم لنا النظر في أي من الدعوات والمذاهب، نقيس فاعليتها بمقدار قدرتها على الاتسجابة للتحديات التي واجهت الجماعة في ظرف ما».

كما يقول (ص ٢٥: ٢٦): «تنقلنا هذه الملاحظة إلى نقطة تالية هي المقصودة ابتداءً من هذا الحديث، فإن أمرنا مع أي من الدعوات السياسية أو الفكرية هو أن نفحصها ونتبين وظائفها في الظروف التاريخية التي ظهرت فيها، وبهذا يستقي لنا النظر فيها وقياس قدرتها على الاستجابة للتحديات التي واجهتها الجماعة في أي ظرف خاص، ومدى تلاؤمها مع ما يتطلبه وجود الجماعة واستمرارها من وظائف».

«إن لنا عددًا كبيرًا من الخصائص الجمعية، وكل منها يصلح أن يكون معيارًا لتصنيف ما، وكل منها يتلاءم مع نوع من المواجهة المطلوبة لشكل معين في ظرف تاريخي أو اجتماعي خاص. وهناك خصائص عديدة تشكل مقاماتنا الفكرية والحضارية، وينمو بعضها إزاء بعض عندما يثور من الأمور ما يقتضي نمو الخصائص لمواجهة أمر ما. ونحن يتعين أن نولي لكل خصيصة القدر المعلوم من الاهتمام الذي تصلح به الجماعة ويصلح بها قيامها وبقاؤها».

وإذا انتقلنا إلى بيان الزوايا التي طرح من خلالها البشري - في كتبه الخمسة - إشكالية التحديات/الاستجابات يمكن أن نوجز ما يلي:

في كتابه الأول بين الإسلام والعروبة وحتى يبرز المشترك بين العروبة والإسلام من وجهة التاريخ والجغرافية السياسية أو التكوين النفسي الثقافي فهو يقدم إطلالة تاريخية جغرافية قصد منها كما يقول ص٢٢

كما قصد منها أيضا في موضع آخر بيان أثر الظرف التاريخي على العلاقة بين الإسلام والقومية وهي علاقة انسلاخية. وعلى ضوء هذا المنطلق في دراسته الأولى يتابع البشري بقية دراسات في كتابه الأول مناقشة أوجه التقارب وأوجه التناف بين الإسلام والعروبة أو القومية العربية على مستويات مختلفة النخبة، الجماهير...، بداية الوجهة العربية لمصر في

العصر الحديث بداية إسلامية، اختلاف نشأة الفكرة القومية العربية الحديثة في مصر والمغرب العربي عن نشأتها في بلاد المشرق كما يتابع التحول إلى التوجه القومي في الإطار المصري ثم في الإطار العربي والذي جرى في الاساس كحركة وكنشاط أكثر مما جرى كدعوة فكرية عن القومية، يتابع هذا التحول كإطار يقدم من خلاله موضوع الأقباط والوحدة العربية في ظل طبيعة تحديات واستجابات الإطار التاريخي الحديث.

أما الكتاب الثاني، فيقدم البشري على صفحاته إشكالية التحدي / الاستجابة من زاوية أخرى وهي زاوية تطور «العلمنة مع الفكر الوافد» ويمكن -إجمالاً- أن نميز بين ثلاثة مراحل من المواجهة مع الغرب تختلف من حيث طبيعة أهدافها وآلياتها ونتائجها ولقد اختلفت في كل منها التحديات ومن ثم الاستجابات وأخيراً النتائج المتتالية وصولا إلى ظواهر العلمنة المختلفة (بالتركيز على الحالة المصرية بصفة خاصة) التي أضحت تحديا في حد ذاته قائما في قلب المجتمعات الإسلامية تولدت عنه استجابة لازمة وهي الدعوة الإسلامية الحديثة والفاصل بين هذه المراحل - كما سنرى- هو درجة الاختراق الغربي ومن ثم درجة تأثيره على الأبنية الفكرية والمؤسسية خلال السعي لمحاولة إصلاحها وكان هذا يقتضي كما يقول البشري»..أن نستحضر هذه المواجهة السياسية والعسكرية على مدى القرنين الماضيين..أن هذه المواجهة..، قد شحذت همم المفكرين والقادة السياسيين العرب والمسلمين ليفتشوا عن مكامن قوة الغرب ويعملوا على نقلها ويفحصوا مكامن الضعف في أنفسهم، ويعملوا على تلافيها وجرى كل ذلك سواء في مجال الإنتاج والدفاع العسكري، أو في النظم والأساليب والأفكار والقيم. وكان من الطبيعي في مثل هذا السعي أن تتشعب وجوه النظر والمذاهب، وأن تختلف التيارات وتتنوع التجارب ... ثم كان للقوة العسكرية والسياسية - المؤيدة بالتفوق العلمي والنظمي ما اختل به ميزان التقدير في أيدي مفكري العالم العربي والإسلامي وقادتها من ناحية مدى قدرتهم على الاختيار فيما يأخذون من الغرب وما يدعون ... ثم جاء الاقتحام العسكري والسيطرة السياسية التابعة بين الربع الأخير من القرن الماضي والربع الأول من القرن الجاري، فاضطربت تماما معايير الانتقاء لما يفيد العرب والمسلمين بين منجزات الغرب وشلت

القدرة على التمييز بين النافع وغير النافع وانطمست الفروق بين التجديد والتقليد، وبين التغيير، وبين الإصلاح والإحلال ...» ص ٨-٩

هكذا عبر البشري -بإيجاز- أولا عن تطور التحديات /الاستجابات في مرحلية تاريخية امتدت عبر ما يقرب من القرنين. ثم فصل بعد ذلك في دراسات هذا الكتاب حول هذه المراحل على النحو الذي يتبين منه المراحل التالية.

في المرحلة الأولى: مع بداية الأخذ عن الغرب لإصلاح مكامن الضعف (محمد علي، محمود الثاني) اقتصر الأمر على نقل العلوم العسكرية والطبيعية والنظم العسكرية «...ولكنها كانت واردة لتخدم كيانا سياسيا إسلاميا ...ولذلك نجد أنه من غير الصواب الزعم بأن محمد علي أقام نظاما علمانيا أو أن تاريخ النظم العلمانية يبدأ بهذه الفترة ...» ثم بدأت المحاكاة للغرب على عهد التنظيمات في الدولة العثمانية (١٩٣٩-١٨٧٦). وهنا تبدأ المرحلة الثانية «... التي أخذ النفوذ الأوروبي يتغلغل خلالها في كل مجالات النشاط الاجتماعي السياسي والاقتصادية ...حيث تدفق خلالها الوافد الأجنبي بشتى الطرق ....وحيث ظهرت المحاكاة للغرب في وسائل ....وحيث أضحت البعثات التعليمية تتجه إلى العلوم الإنسانية وبخاصة ما يتعلق بالآداب وما يتعلق بإعادة تربية الوجدان وصياغة العقول والرؤى الحضارية ...(ولكن) في هذه الفترة كما نحاكي نماذج ولم نكن نحاكي فكرًا وعقائد. لذلك كانت المحاكاة (رغم علو موجتها) مدانة ... لأن معايير الاحتكام السائدة في المجتمع والأطر المرجعية منه بقيت كما هي تصدر عن الأسلاف عقيدة وفكرًا وسلوكًا ... كانت النهضة الوطنية الأساسي عن قاعدة إسلامية وكان الاستعمار وحلفاؤه المحليين متغربين في الأساس، وبقي الإسلام متصل الأواصر بنظام الحياة على مدى القرن ١٩ ...».

وتبدأ المرحلة الثالثة: مع بدايات القرن ٢٠ حين بدأ الفكر الغربي يروج ممثلا في نظرياته السياسية والاجتماعية والفلسفية ... أي الأمر صار أساسا نظريا وعقليا ووجدانيا متكاملا،صار صياغة جديدة غربية للعقل والوجدان، إعادة تركيب لماكينة التفكير

والشعور... صرنا (بعد ذلك بعشرات السنين) ننتج (الأمر) إنشاء لأرض حضارية فكرية جديدة وغرسا جديدا ومعايير جديدة للتقويم والاحتكام.. قاعدة للشرعية ومناهج للفكر... (ولكن) لم تسر هذه الحركة بمعدل واحد في كل بلادنا الإسلامية والعربية... وجرى ذلك في نطاق الشرائح الاجتماعية والقوى السياسية ذات الاتصال بالمصالح الأوربية، واستمرت الحركات والوطنية والرؤى الاجتماعية تصدر عن الأصول الإسلامية في السياسة وغيرها... بقيت التكوينات الفكرية والصياغات الوجدانية ورؤى المستقبل وتصورات المدينة الفاضلة للإنسان ومعايير التحاكم في السلوك والتعامل والتداول ... استمرت كلها إسلامية (ص ٨-٢٠).

وبعد الحرب العالمية الأولى تدشنت مرحلة رابعة في تطور العلاقة بين الوافد والموروث أسماه البشري (الوطنية العلمانية) «...ففي العشرينات من هذا القرن لم تعد العلمانية ولا نظريات الغرب محض شجيرات وافدة تعرس في أصص محمولة ولا محض أنشطة تفرضها إرادة الحاكم الأجنبي ... لم تعد موظفة للصالح الأوربي لمعناه السياسي والاقتصادي، إنما آل قسم منها إلى مكافحة تلك المصالح وهذا ما أكسب هذا القسم شرعية الوجود في البيئة الإسلامية والعربية ...» ص٢٤

وفي هذا المرحلة أيضا وكاستجابة لهذا التحدي المتزايد الخطورة في هذه المرحلة «...بدأت الدعوة الإسلامية تتبلور في مناهج وأبنية تنظيمية لم يكن بقي من الأبنية السياسية القائمة ما يعبر عنها أو يمثلها ... صار على هذا الدعوة أن تبنى مناهجها وأنظمتها المستقلة بمؤسسات تؤكد على مقاومة الوفود وترسيخ الفكرية الإسلامية ...ظهرت الحركة الإسلامية في ذلك الوقت كدعوة لاسترداد الأرض المفقودة أو الأرض المغزوه بالمعنى الفقهي والحضاري السياسي لذلك ظهرت كدعوة (لمطلق الإسلام) كنظام للحياة وفي آخر حلقت التحليل المرحلي لظاهرة الوفود العلماني: كيف بدأ وكيف أنتشر وكيف كانت جذور الأخذ عن الغرب استجابة لتحدي الضعف ثم تحولت -بتزايد الاتجاه العلماني- إلى تحدٍ في حد ذاته احتاج بدوره لإستجابة جديدة. في آخر هذه المراحل

انتقل البشري إلى دراسة القضايا التي تبرز المواجهة بين تغلغل العلمانية من ناحية وأوجه القصور في الحركة الإسلامية من ناحية أخرى وتقع هذه القضايا في صميم التحدي الذي يواجه الفكر الإسلامي والحركة الإسلامية المعاصرة والتي تفترض الحوار الذي لم يصل إلى مراده بقدر ما تحول إلى حروب فكرية كما سبقت الإشارة.

وإذا كان موضوع الشريعة الإسلامية، والجامعة السياسية من أهم الموضوعات التي قال البشري في الكتاب الأول أنها أخطر ما يواجه البحث عن صيغة فكرية للعلاقة بين التيار الإسلامي وتيار الوحدة العربية (ص ١١) وإذا كان قد تصدى إلى الجامعة السياسية في كتابة ذلك فإن الكتاب الثالث تصدى لموضوع الشريعة الإسلامية على النحو الذي يعرض زاوية أخرى من زوايا نظر البشري إلى إشكالية التحديات والإستجابة عبر قطاع طولي من التاريخ أيضًا.

وهذا العرض يبين كيف أنه منذ القرن التاسع عشر تفاعلت عبر مراحل تاريخية متتالية ثلاثة عناصر هي الجمود في الاجتهاد التشريعي، الحاجة إلى التجديد والإصلاح، الغزو الأوربي السياسي الاقتصادي والعسكري، على النحو الذي أدى إلى الاضطراب في البناء التشريعي وهياكله وأنساقه وهو الاضطراب الذي تبلور بدوره عبر عدة حلقات أو مراحل في ظل الغزو الاستعماري وخلال الاستعمار أو في عهد الاستقلال. وتحمل لنا هذه المراحل نفس ظلال المراحل التي استرضنا من خلالها زوايا النظر في الكتابين السابقين. وهي الظلال التي لو اجتمعت لسطرت الكلمات التالية: إن النقل والتقليد عن الغرب في التشريع ليس إلا طاقة مهدرة أفرزت كثير من السلبيات في مجال العلاقة بين القانون والمؤسسات (تفكيك النظم الوافدة -وللأواصر، وضربت ما يمكن أن نسمية الجامعية) وفي مجال العلاقة بين القانون والأخلاق وبين القانون والدين.

وإذا كان الجمود قد ساد قبل الغزو الاستعماري إلا أن موجات من حركات التجديد والإصلاح قد تعاقبت في النمو والظهور في أطراف الدولة العثمانية وليس في قلبها. ولقد تعاقبت في ظل ظروف مختلفة بحيث كانت كل منها - من حيث طبيعتها استجابة لطبيعة

التحدي التي تجابه الأمة من جانب القوى الغربية (كما سنرى بالتفصيل لاحقا) ص ٥-٣٢.

ولكن فيما يتصل بالتجديد الفقهي الشرعي بصفة خاصة فيتناول البشري في دراسة أخرى (٤٣-٤٤) مظاهر الضربات التي وجهت إلى تطبيق الشريعة الإسلامية منذ ١٨٧٥ وكيف واجه الفقه الإسلامي تلك الضربة بانبعاث روح التجديد منه، لأنه فقه ينطوي على مادة عظيمة الخصوبة ودقة في الصياغة الفنية مدهشة وقابلية للتجاوب مع ظروف الزمن والمكان... ولكن يلاحظ بطء التجديد فيه عن حركة المجتمع».

وهكذا يستمر البشري في بيان كيف تتوالى الاستجابات في مواجهة التحديات في مجال التشريع الإسلامي والتجديد فيه بمساراته ومناهجه المختلفة بصفة عامة أو في مصر بصفة خاصة (ص٥١-٦٨).

ولعل أعظم النتائج التي تتبلور أمامي من مجمل تحليل البشري لهذا الموضوع وعلى مدار هذا العرض الطولي التاريخي هو ما يجيب عنه في دراسته تحت عنوان «هل غابت الشريعة بعد عهد الراشدين» (ص٧١-٨٤).

فبالرغم من كل مشاكل الجمود وتحديات التجديد ومخاطر العلمنة فإن خلاصة هذه الدراسة تقول: لا لم تغب الشريعة بعد الراشدين وينبري البشري بقناعة شديدة وعمق شديد الأهمية لعلنا ننتبه إليها ونحن ننظر إلى أحوال الأمة بمقياس الشريعة/ القانون الوضعي ولا أستطيع هنا أن أقتبس فقرات أو سطور من هذه الدراسة لتوضيح المشار إليه عاليا فالصفحات الخمسة عشرة التي تتكون منها الدراسة من بين أكثر الصفحات تكاملا بين دراسات البشري. ولا يمكن إلا الإحالة إليها فإن النقل منها لن يكون إلا افتئاتا عليها.

وإذا كان الكتابان الأولان قد ركزا على المواجهة بين الإسلام العروبة والإسلام والعلمانية وإذا كان الكتاب الثالث قد تمحور حلو الشريعة الإسلامية والتشريع الإسلامي في مواجهة القوانين الغربية الوضعية فإن الكتابين الآخرين قد ركزا على موجات ودوائر

الفكر الإسلامي المعاصر وعلى نحو يبرز أيضا إشكالية التحديات/ الاستجابة.

وبالرغم من أن الكتب السابقة قد أشارت بإيجاز وفي مواطن متفرقة إلى بعض ملامح التجديد في الفكر الإسلامي في التاريخ المعاصر إلا أن الكتابين الآخرين أعطيا لهذا الموضوع درجة أكبر من التفصيل.

فنجد أن الكتاب الرابع تتصدره دراسة شاملة جامعة (ص٥-٣٠) تعرض باقتدار شديد للتطور في التحديات والتطور في الاستجابات الفكرية عبر عدة موجات من الفكر وعلى نحو يقدم - كما يقول البشري «الملامح العامة لحركة تراكم الفكر السياسي الإسلامي في المرحلة التاريخية المعاصرة» (ص ١١) باعتبارها أحد التحديات إلا أن الدراسة تنطلق من القاعدة الأساسية في فكر البشري والتي تعيد التذكرة بها من خلال العبارة التالية التي صدر بها البشري تحليله «... نحن نختار هذا الطريق التاريخي لعرض مفردات الفكر السياسي الإسلامي في زماننا ... لنوضح الظرف التاريخي الذي نبتت فيه أي ثمرة من ثمار هذا الفكر بالواقع من حيث الأعمال والمقاصد أي من حيث مدى احتياج جماعة المسلمين لفكرة حركية ملائمة في لحظة بعينها، ومن حيث توظيف هذه الفكرة لصالح الإسلام وجماعته في مرحلة ما. وهذا يوضح أيضا أن كثيرا مما نعتبره. خلافا في الرأي،..كان أساسه اختلاف الزمان والمكان.

ولم يكن خلاف حجة وبرهان.. فإن ثمة حقائق إسلامية عليا ومصالح إسلامية عليا، ونحن كل في زمانه ومكانه -نتوسل إلى رعايتها وصيانتها وإعلائها بالعديد من المواقف الفكرية والحركية التي تتباين بتباين الظروف والأوضاع. ومن هنا ندرك أن كثيرا مما نسميه اختلافا هو إلى التنوع أقرب».

وهكذا ينتقل البشري في هذه الدراسة وكذلك في دراسة أخرى (ص ٥٢-٦٠) إلى استعراض عدة موجات متتالية من الفكر التي جاءت كل منها استجابة لتحديات ظرف تاريخي خاص.

الموجة الأولى شهدت حركة التجديد الفقهي والفكري من منتصف القرن الثامن عشر وحتى منتصف القرن التاسع عشر والتي صاحبتها موجة الإصلاح المؤسسي الأولى على نحو أرز الانفصام بين الحركتين وإذا كانت الموجة الأولى بشقيها قد جاءت قبل الغزو الاستعماري وفي موجهة تحديات التقليد والجمود فإن الموجة الثانية بروافدها المختلفة منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين قد جاءت استجابة لمجموعة أخرى من التحديات وهي الغزو الأوربي الذي أمسك بمنطقة القلب عن العالم الإسلامي (محور استنبول - الشام - القاهرة وتراوح تغلغله من الاحتلال العسكري إلى الهيمنة السياسية والسيطرة الاقتصادية، إلى النفوذ الفكري والثقافي. وفي ظل هذه الظروف الجديدة جاءت الموجة التجديدية والثانية التي حملت وظائف جديدة تختلف عن وظائف الموجة الأولى. ولذا؛ فإنه إذا كان فكر الأفغاني قد وضع اللبنات الأولى في فكرنا الإسلامي الحديث المقاوم للاستعمار فإن محمد عبده وضع اللبنات الأولى في الفكر المقاوم للقابلية للاستعمار والذي صار فكر محمد رشيد رضا امتدادا له بعد وفاة محمد عبده. أما حسن البنا - في ظل تصاعد تحديات الفكر العلماني خلال عملية الكفاح الوطني ضد الاستعمار والتي ظهرت في هذه المرحلة في بداية العشرينات بصورة علمانية - فلقد كان مقدما لفكرة شمول الإسلام ولارتباط الفكر بالعمل، والدعوة التنظيم الحركي، والدين السياسية هو ما به تمثلت الاستجابة الإسلامية الصحيحة التي تطلبها الواقع عندما اتجهت حركة المجتمع إلى إضمار الإسلام وحصره وإقصائه عن أن يكون حاكما النظام المجتمع وعلاقاته وعدا هذه الموجات الكبرى من الاستجابات المرحلية لتحديات متطورة ينتقل البشري -تدعيما لقناعته بأن كل فكر ما هو إلا إفراز لظرف تاريخي- إلى التمييز بين حالتين يواجه الإسلام في كل منهما حصرا وتضيقا شديدين ولكن يأتي رد الفعل في أحدهما عنيفا وحادا (فكر أبي الأعلى المودودي وسيد قطب) في حين يأتي رد الفعل في الثاني في شكل الانتشار بالتسرب العقدي الهادئ (البعد عن الاحتكاك المباشر مع الخصوم ويبتعد عن السياسة وجوانب الإسلام الخاصة بنظم الحياة والشرائع، ويركز أعظم جهده على الجانب العقدي الإيماني والتعبدي وغاية جهده أن يحفظ العقيدة

والعبادة (سعيد النورسي في تركيا وجماعة التبليغ في الهند).

ويقول البشري في نهاية المطاف (ص٣٠) «وهكذا كان الظرف التاريخي وأوضاع التحدي التي تقوم أمام الجماعة وأمام الإسلام، هي ما تولد أسلوب المواجهة للدفاع عن الإسلام بوصفه كيانا حيا، وهي التي تحدد وسائل الدفاع وأدواته».

وفي الكتاب الخامس (ماهية المعاصرة) فإن فصوله وأن كانت تدور حول قضايا محددة إلا أن ثناياها تعكس مرة أخرى ملامح إشكالية « التحدي / الاستجابة في ظل خصائص الظرف التاريخي » ولكن في إطار مختلف ولغاية مختلفة وهي «...اختيار مدى الملاءمة بين الصيغ العصرية الوافدة: للديموقراطية، الاشتراكية، القومية، الإصلاح الديني، وبين الواقع المعاصر وحركته في مجتمعاتنا ... حيث نشأت جميعها وتعمل - فكرًا ونظمًا - في ظروف أوربية غربية تغاير الظروف العربية الإسلامية التي تشمل مجتمعاتنا ...» (ص٢٤).

ولهذا فحين يناقش البشري فكر الإصلاح الديني (ص٢٦-٣٤) فهو يقسم تيارات الإصلاح التي تصدت لمشكلات البيئة الإسلامية إلى «ما هو ضال وفاسد، وما هو مستجيب للمشكلات الحقيقية والتحديات الأساسية للواقع الإسلامي ويضع البشري السيد أحمد خان السياسي الهندي في خانة ما يسمية « الوافد الضال..» لأنه كان يسعى لتذويب الشعوب في مستعمراتهم.. ولأنه أخضع الإسلام والقرآن لما أسماه» العقل والعلم الحديث، وجعلهما محكومين بهذين الأمرين وليسا حاكمين لهما، فأبدل الموزون والميزان وجعل الميزان هو العقل الأوربي والعلم المعاصر، وجعل الموزون هو الإسلام والقرآن بدل أن يكون العكس ...ووجه الضلال في هذا الإصلاح، أنه يتغافل عن أهم ما يهم من خصائص الدعوة الإسلامية الإصلاحية،وهو أن تكون استجابة لما يواجه الأمة من تحديات، وأن تكون استجابة متناسبة مع نوع التحدي المطلوب ومع حجم التحدي الذي يتهدد الجماعة..» كذلك يتبادل البشري كتاب الإسلام وأصول الحكم باعتباره نموذج آخر على الإصلاح الديني الضال أما أوضاع الإصلاح الرشيد فيتناول البشري

أمثلة لها ما يلي: جمال الدين الأفغاني في مجال الإصلاح الديني، ومحمد إقبال على الصعيد الفكري الفلسفي، ابن عبد الوهاب في الجانب الفقهي وهي فعالة رشيدة لأنها عن الاستجابة الصائبة للتحديات الحقيقية التي كانت تواجه الجماعة الإسلامية.

ربط الأفغاني بين الإسلام وحركة مقاومة الغزو الاستعماري... وقرر إقبال وأمثاله واحدية الدين وشئون الدنيا، وواحدية الجماعة والفرد وعمل على أن يجنب الجماعة الإسلامية تلك الثنائية التي تقيم التعارض وتقيم الصراع بين جوانب حياتنا المتعددة وقرر ابن عبد الوهاب وإقبال طريق تجديد الفقة الإسلامي، وطريق تحرير الإرادة الإنسانية للمسلم في إطار حاكمية الله والتوحيد الإسلامي الخالص ...».

وعلى صعيد تناول البشري لقضية الفكر القومي (ص ٣٥-٤٠) وانطلاقا أيضا من قوله عن قياس «... المفاهيم والدعوات السياسية بمقياس الصلاح والفساد يف مقارنة التحديات الأساسية والمشكلات التي تواجه الجماعة المعنية» نجد البشري يميز أيضا بين مجموعتين من الأفكار القومية التي ظهرت بين العرب وهما ضال وفاسد أو رشيد وحميد. ومثال النوع الأول في تقدير البشري هو نجيب عازوري لأنه ذو فكر تفتيتي انفصالي تابع ولذا يحذر البشري من وضع فكره ودعوته «...في إطار دعاءي القومية العربية التي تفترض أنها ترمي إلى تشكيل وطن عربي واحد، وأمة واحدة ناهضة مستقلة».

أما المثال عن الفكر القومي الرشيد الحميد فيضرب البشري عليه المثل برفيق العظم. ففكره توحيديا تجميعيا يجمع بين الرابطتين الوطنية والدينية.

وفي نهاية التفكر في هذا الجانب أي الأعمدة الأساسية من فكر البشري يجدر الإشارة إلى ما يلي:

كان البشري الذي قدم هذا العرض الطولي التاريخي لإشكالية التحديات / الاستجابة سواء من منظار العلاقة بين الإسلام والعروبة، الإسلام والعلمانية، التشريع الإسلامي، الملامح العامة للفكر السياسي المعاصر، كان حريصا على التأكيد على أن هذه

الاستجابات المرحلية هي في نطاق «المتغير» والذي لا نيف «الثابت» في الإسلام بالرغم من تغير العصور ومن هنا كان «منهج وأصول النظر العقلي في إدراك العلاقة بين الثابت والمتغير» من أهم الجوانب المنهجية التي حرص البشري على إبرازها أكثر من موضع في كتبه الأربعة (مثلا: دراسة الإسلام والعصر: ك٤ ص ٤٧-٥٢) ودراسة: شمولية الشريعة الإسلامية (عناصر الثبات والتغير: ك ٣ص٩٩-١١٤). وهو الأمر الذي سنجدد الإشارة إليه في موضعه من المكون الرابع من مكونات بناء فكر البشري في هذه السلسلة.

ثالثًا: جدران البناء: المفاهيم والتعبيرات:

تضمن التصميم الأول لهيكل الورقة أربعة مكونات للبناء. كان ثالثها يختص بما أسميته جدران البناء التي تصل بين القاعدة والأعمدة، كما تضمن المتن الأول لهذا التصميم الإحالة إلى الصفحات التي تحتوي النماذج التوضيحية لطبيعة أعمدة البنيان وقواعده الأساسية.

وحيث تبين أن مثل هذه الإحالات قد أفقدت الورقة الكثير من المضامين التي اعتملت في ذهني عند القراءة وعند الكتابة؛ لهذا جاءت الصياغة النهائية للورقة متضمنة -بقدر الإمكان- هذه النماذج التوضيحية في مواضعها من الأجزاء الأول والثاني والرابع. ومن ثم وجدت أن التوقف هنا في هذا الجزء من الورقة عند المكون الثالث للبناء -أي القضايا الأساسية في فكر البشري- لن يكون إلا تكرارًا لما ورد في النماذج التوضيحية. ولذا فكرت أن أقتصر هنا على بيان موضوعات الدراسات التي احتوتها الكتب الخمسة، والتي استقينا منها النماذج التوضيحية السابق وعرضها من ناحية.

كما أتوقف من ناحية أخرى -انتقاءً وليس حصرًا- عند بعض التعبيرات التي تمثل جملة من المفاهيم المهمة ذات دلالة ولم يتطرق إليها العرض في الأجزاء الثلاثة الأخرى. وتكتسب هذه التعبيرات أهمية خاصة إذ تمثل حججًا عقلية ومنطقية بالغة الأهمية نحن في أمّس والحاجة إليها لتدعيم حالة الحوار مع الآخر، وقبل ذلك لتدعيم حالة الفهم للوضع

الراهن للذات في مقابل هذا الآخر، ووجدتُ أن هذه التعبيرات التي انتقيتها والتي تتصل أساسًا بأوضاع الظرف الراهن الذي نعيشه بكل معضلاته وبكل إشكالياته المتداخلة. هي من التعدد والكثرة بحيث يصبح نقلها هنا في هذا الموضع -وعلى النحو الذي يحقق الغاية منه- بمثابة نقل جل محتوى الكتب الخمسة. ولذا فقد كان البديل الأمثل من وجهة نظري هو الدعوة لقراءة هذه الكتب، ليس فقط للتعرف على فكر البشري -بأعمدته وأساسه ومنهاجه الذي جرينا على استكشافهم في هذه الورقة- ولكن للاستزادة من الصياغات والتعبيرات العميقة الرصينة؛ فهي لا تشرح مفاهيم وقضايا شائكة بعبارات سهلة متماسكة فقط، ولكن البشري يقدمها في قوالب لغوية وأدبية عريقة وعميقة تدل على التمكن من ناصية اللغة. نجد أن البشري لا يكتب كلمات وإنما يرسم صورًا حية واضحة المعالم. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن هذه القراءة المباشرة التي أدعو إليها إنما تبين لنا -ما أيقنته عند القراءة- لماذا يستحق البشري أن يوصف من البعض بالحكيم(*).

فإن لغة خطابه لا تتسم بالعنف والمواجهة والرفض ولكن ينفسح فيها للآخر - مكانًا رحبًا للحوار معه؛ سعيًا نحو رأب الصدع وتكوين التيار الأساسي للمشروع الوطني.

فبالرغم من اجتياح العلمانية -كما يشخص البشري- فإن الإسلام ما زال قائمًا والذود عن الأصول والثوابت عملية مستمرة لا تقف مهما قيل عن الجمود في الاجتهاد التشريعي.

وبالرغم مما يقال عن المواجهة بين الإسلام والعروبة إلا أن المشترك بينهما -كما يرى البشري- أكبر، ودواعي التآلف وعدم النفي المتبادل قائمة.

وبالرغم من الاضطراب التشريعي فإن الشريعة باقية، وبالرغم من ضغوط المعاصرة فمازال للذاتية وجود... وهكذا يصب في الرافد الأساسي لفكر البشري ثنائيات عديدة تعبر عن وسطيته. وهذه الوسطية -وهي من أهم المعالم المنهاجية التي تتبدى في لغة خطابه الذي تتشيد به جدران البناء.

رابعًا: بعض الملامح المنهاجية

ولقد شيد البشري البناء الفكري استنادا إلى منهاجية متميزة تناغم وطبيعة البناء بأعمدته وقواعده وأحجاره. وتعكس هذه المنهاجية التزاوج بين خبرة البشري كمؤرخ وخبرته كفقيه.

ويتلخص أهم هذه الملامح المنهاجية فيما يلي الأمة مستوى التحليل توظيف التاريخ وأساليبه، والربط بين الفكر والواقع القائم في ظل طرف تاريخي، التمييز بين الثابت والمتغير في الإسلام وأخيرًا أساليب الصياغة والتعبيرات المحكمة؟ المفاهيم. وفيما يلي قدر من التفصيل حول كل ملمح من هذه الملامح:

١ - إذا اعتبرنا أن تحديد مستوى التحليل والمعالجة للقضية موضع الاهتمام أحد الملامح المنهاجية:

فيمكن القول أن تحليل البشري في هذه السلسلة إما تم على مستوى الأمة وليس دول بعينها يمتد إلى مستوى الشعوب والجماعات ولا يقتصر على النظم والحكومات فقط وإذا توق عند بعض الخبرات المحددة -وخاصة في الحالة المصرية - فذلك لا يكون بانقطاع عن السياق العام الذي تنتظم في نطاقه وتمثل أحد أجزائه. وإذا كانت التجربة المصرية - وفي قلبها قضية الأقباط هي بمثابة المنطلق لفكر البشري في هذه السلسلة (الكتاب الأول) فإن تحليلها لم ينفصل عن الإسلامية باعتبارها الإطار الأشمل للمصرية والعروبة.صم انتقل البشري إلى ساحة أرحب وهي الأمة الإسلامية وإلى الفكر الإسلامي والشريعة الإسلامية والحركة الإسلامية في إمداداتها الجغرافية والمكانية عبر أرجاء الأمة لتتبلور رؤية مقارنة لقضايا وللتحديات والاستجابات المشتركة أو المختلفة على حد سواء.

بعبارة أخرى فإن اعتماد البشري لمستوى الأمة كمستوى أساسي للتحليل انعكس في تقديمه دائما أو في معظم الأحيان على الأقل لأطر مقارنة بين المناطق الكبرى العربية والإسلامية (حول الزوايا المختلفة للنظر السابق شرحها فيما يتصل بأعمدة البناء أو قواعده) ولقد أبرزت هذه المقارنة مغزى فقه الواقع، ومغزى الظرف التاريخي الزماني

والمكاني على نحو يفسر حالة التنوع في نطاق الوحدة أو حالات الخلاف حول المتغيرات وليس الثوابت. ولسنا هنا في حاجة لطرح الأمثلة ولعل يكفي الرجوع إلى ما سبق عرضه في الأجزاء السابقة من الورقة من أمثلة.

ومن ناحية أخرى، هناك مؤشرات أخرى -عدا الإطار المقارن- يتبين منها كيف أن الأمة هي التي تشغل فكر البشري ومن بينها على سبيل المثال وليس الحصر:

عدم إنكار الانتماء القومي والوطني ولكن يبرز أن الولاء للجماعة الأشمل استخدامه لمصطلح الجامعة الإسلامية والجامعة السياسية الأشمل، وأخيرا نتوقف عند تحليله الذي يبين كيف أن الشريعة مازالت حاكمة ولم تغب بعد الراشدين حيث يتبين في هذا التحليل كنه الرابطة بين الأمة ويقول «...إن الشريعة ليست نظام حكم فقط، والعلاقات القانونية المستمدة من الشريعة، والتي كان الفقه الإسلامي يفرع التفاريع على أصولها، هذه العلاقات تغطي كل أنواع الأنشطة البشرية في المجتمع...وإذا كان الحاكم قد ابتعد عن التطبيق المثل للشريعة ن أو أنه غالى في الابتعاد ...فهل هذا يكفي للقول بأن السياسة كانت معبرة عن الدين؟ أو هل السياسة ملك للحاكم وحده؟! ...إننا هنا لا نتكلم عن مجتمعنا وشعبنا، عن امتنا عبر مراحل تاريخية طويلة ممتدة ... والشريعة الإسلامية لم تفرض من عل إنما تمت مع شيوع الإسلام بين الناس وانتشاره في الأصقاع ... إن من أسباب الخطأ في تجلية هذه الأمور، أن كتاب اليوم...يضمرون بذلك نظرة لا تفرق بين المجتمع والدولة ... فنحن عندما نبحث عن الشيعة لا ينبغي أن نفتش عنها في دواليب الحكام وحدها ولكن يجب أن ننشرها في الأزقة والحواري والنجوع وال؟والحصص والواحات» (ك ٣ص٨٢-٨٤)

ولهذا فهو يقول في موضع آخر (ك١، ص٦٨) «...إن توحيد الشرائع على مستوى الوطن العربي لا يتصور في ظني إلا أن يكون آخذا من الشريعة الإسلامية. كما أن الاحتكام للشريعة الإسلامية كشريعة موحدة للوطن العربي، له وظيفة جامعة بالنسبة للأقليات القومية غير العربية في الوطن العربي».

بعبارة أخرى فإن اهتمام البشري بموضع قيام الشريعة كشريعة حاكمة في التاريخ الإسلامي والتصدي لهؤلاء الذين يجوبون - كما يقول في منطقة بور هي التي يدور فيها النقاش حول: هل وجدت الشيعة يف حياة المسلمين أم لم توجد؟- هذا التصدي من أبرز ملامح المنهجية البشرية التي تتحرك على مستوى الأمة فهذه الشريعة هي الواسطة الأساسية بين أجزاء هذه الأمة مهما اختلفت وتنوعت الأبعاد الأخرى وينبثق عن هذا الملمح الأساسي المعنى بالأمة ولا ينفصل عنه كل الملامح التالية وخاصة المتصلة بالتاريخ.

٢- يتسم منهج البشري بتوظيف عميق ومتعدد الأبعاد للتاريخ

أ- فهو من ناحية، يقدم رؤية كلية لتاريخ العصر (القرنيين التاسع عشر والعشرين) في مراحله المتتالية ومجالاته المختلفة دون انفصال أو توازي أو انقطاع ولكن في ترابط وتواصل وتفاعل على نحو يبين مقولة «وحدة تاريخ الأمة» وثم ثم خطورة النظرة التجزيئية القطرية للتاريخ الإسلامي وخطورة إلحاق هذا التاريخ وتبعيته في ظل مقولة وحدة التاريخ العالمي. ولعل الأمثلة التي سبق عرضها في الأجزاء السابقة تعطي دلالة عن هذه الكيفية لتوظيف التاريخ في تحليلات البشري ونكتفي هنا بالإحالة إلى إحدى مقولاته (ك ٣ص٩٠) «..أساسي النظر عندي أن ثمة أصولا وإطارًا مرجعيا أرى وجوب الحفظ عليها وهي إن نظرنا إليها على المستوى الفلسفي وجدناها ذات أساس إيماني، وإذا نظرنا إليها على المستوى الاجتماعي والحضاري وجدناها قوائم ارتكاز تتجمع عليها وجوه إدراك الهوية والشعور بالانتماء لدى الجماعة ...إن تجريد مراحل التاريخ البشري من تلك الخصائص الحضارية المميزة لكل من الشعوب يطمس ذاتيتها ويفتح الطريق لحضارة الغرب الغالبة التي تفد بحسبانها تقدما وعصرية حداثة، وبحسبان تاريخ الغرب هو معيار التاريخ البشري كله وبحسبان أن حاضره هو مستقبلنا وأن واقعه هو مدينتنا الفاضلة.

ب- ومن ناحية أخرى، يعيد البشري قراءة التاريخ ويعيد تفسير ما قدمته منظورات أخرى قومية أو ليبرالية في بعض القضايا المهمة الكلية والجزئية على سواء فعلى صعيد القضايا الكلية نجد أن الدولة العثمانية احتلت اهتمام البشري وكذلك دولة محمد علي وعلاقتها بالدولة العثمانية.

ولا يقدم البشري دفاعا حماسيا عن الدولة العلية ولكن يدعو إلى تفهم ويفتها التاريخية وأوضاعها ومشاكلها بصورة أكثر موضوعية ولذا فهو يعتبر التاريخ العثماني مثال على ضرورة إعادة كتابة التاريخ من غير موقع التبعية الفكرية الذي هو حاث عند تناول كثير من أمور تاريخ هذه الدولة، ومع ملاحظة التميز بين النظرة التحليلية التي تعاصر الحدث في سياقه التاريخي والاجتماعي والسياسي وبين النظرة البعدية للحدث والذي تراه من بعد فيما ترتب عليه من أثار لم يحددها ولم يرسمها ولا قصد إليها؟ الحث وإنما ترتبت نتيجة توظيفه في ظروف أخرى متغيرة ومن ثم فهو يقدم بناء على هذه الضوابط المنهاجية رؤية عن بعض الأمور الخاصة بالدولة العلية وكذلك دولة محمد علي ونذكر منها على سبيل المثال ما يلي: فهو من ناحية يناقض القوميين الذين يصبون الفكرة الإسلامية في وعاء الدولة العثمانية بغية تشخيص الفكرة ليسهل ضربها من خلال ضرب المشخص لها حيث ينسبون إلى هذه الدولة كل النقائص ولذا فهو ينقض مقولة القوميين أن انهيار هذه الدولة قدر حرر العرب. حقيقة اعترف البشري أن في هذه الدولة كثير مما يستحق الشجب وخاصة أنها فشلت في الدفاع عن الشريعة الإسلامية وفتحت الباب للمصالح الاستعمارية إلا أنه رفض أن تكون دولة ط تشخص الإسلام وقيمه ومعتقداته «كما رفض أن يكون انهيارها قد حرر العرب بل يقول أنه قد صحب هذا الانهيار تفتيت العرب وتناثرهم وسقوط الدولة العربية فريسة الاستعمار الأوربي الغربي (ك:١ص٣٠-٣٢).

وفي موضع آخر (ك:٣، ص٧٨-٨٠) فهو يشير إلى الوظيفة التاريخية عميقة الخطر التي لعبتها الدولة العثمانية يف مرحلة قوتها وذلك في التصدي لخطر تطويق العالم

الإسلامي من الجنوب والتصدي للزحف الأوربي من الأندلس إلى شمال افريقيا كما يقول «... لا أظن أن من الإنصاف، ولا أنه من العلم الحكم عليها بمعايير زمان لاحق عليها ولا تعميم الحكم عليها وفقا للصورة التي آلت إليها في شيخوختها. وأي دولة لا تشيخ بعد كل هذه القرون الطوال؟..وعندما يذكر أحدنا قوة هذه الدولة في عهد فتوتها، فليس من الإنصاف وصفه بالفاشية وتصويره كمن يصفق للقوة المعتدية الظالمة، لأننا نتكلم عن هذه القوة بوصفها جامعة حافظة للإسلام وجماعته ولشعوب هذه المنطقة ولغتهم وثقافتهم».

وفي موضع ثالث (ك:٥، ص١٥-٢٥) يناقش البشري ما أسماه المثل العثماني للديموقراطية الضالة في عصر التنظيمات ولد اجتهد خلال هذه المناقشة كما يقول أن يصدم الرؤوس بأحداث بالغة الشذوذ والقسوة تتعلق بغايات نبيلة: إصلاح وحماية الحوزة، تحقيق الديموقراطية في مواجهة الاستبداد. ولكنها جميعا لم تتحقق لأنها كانت أنماط من الإصلاح الضال الوافد والتي قادت إلى العكس، في حين أن «..كثير من الباحثين والمفكرين يقومون هذه الأحداث بحسبانها من حركات الإصلاح والنهوض والتجديد ...ويصمون معارضيها بالتخلف والجمود والانحطاط.. (لأنهم) لا يبالون بأثر نقل النموذج في حالة اختلاف الإنسان وأثر اختلاف الوظيفة المؤداة مع اختلاف الظروف».

أما عن قراءة البشري لتاريخ مصر -دولة محمد علي- فنجد أن من أهم ما عاد البشري مناقشته من مقولات شائعة وهما مقولاتان مرتبطتان وغير منفصلتان يمثلان وجها عملة واحدة كيف؟؟ تلك المتصلة بطبيعة الدولة إسهاما في العلمنة من ناحية وعلاقتها بالدولة العثمانية (الوطنية المصرية في مواجهة العثمانية الإسلامية).

فمن ناحية، هو يبين أنه إذا كانت تجربة محمد علي في الاستقلال بمصر شروعا في إحياء الإمبراطورية العثمانية على يديه قد أدت به إلى تشكيل نخبة حكم من عناصر منفصلة نسبيا عن الجماهير، وإذا كانت صلة هذه التجربة بالغرب مبكرا في إطار السعي

للتحديث قد تولد عنا تدريجيا طوال القرن ١٩ ظاهرتا النفوذ السياسي والاجتماعي والثقافي (ك١، ص٤٠-٥٠) إلا أنه يشرح في موضع آخر (ك: ٢، ص١٠-١٤) كيف أن محمد علي - وهو في ذلك يورد ما ذكره د.شفيق غربال في كتابه محمد علي الكبير - بدأ وعاش وانتهى عثمانيا مسلما ... لم يخلق محمد علي ثنائية في معاهد التعليم ... ولم تعرف أيام محمد علي ثقافة عربية إسلامية في كل مكان ... كانت بعثات محمد علي إلى أوربا تتجه أساسا إلى ما يمكن تسميته بمعلوم الصنائع وفنونها ... اهتم الوالي في تدريب جنده بالجانب الديني والتأكيد على فكرة الجهاد في الدعوة بينهم ...ولذلك نجد أنه من غير الصواب الزعم بأن محمد علي أقام نظاما علمانيا أو أن تاريخ النظم العلمانية يبدأ بهذا الفترة...

ومن ناحية أخرى، وعن الجامعة السياسية المصرية بوصفها أنها تعتبر أو ضح رموز العلمانية السياسية فيوضح البشري أن ما تفتق عنه مشروع محمد علي من بدء تكوين الجماعة السياسية المصرية في أساسها العلماني لم يكن ذلك من صنع محمد علي ولا من قراراته السياسية ولا كان مما يستهدفه من تكوين جيشه من جنود مصريين، ولا كان ذلك مما يترتب أو من شأنه أن يترتب حتما على سياسات محمد علي في ظروف تقرير هذه السياسات. إنما تنتج ما نتج بسبب تغير الوظيفة المؤداة بتغير الظروف ....بل أن الجامعة السياسية القومية جرت على مدى القرن ١٩ بغير عراك مع العقيدة الإسلامية ولا يبدو ن المصرية ظهرت وقتها كدعوة للانفصال عن أية جامعة أشمل.. كما لا يبدو أن الموقف الإسلامي ضاف بهذه الحركة «(ك: ٢، ص١٢-١٤).

بعبارة أخرى، فإن البشري يرى أن وقائع دولة الخلافة ومؤسسة الحكم هناك وليس مجرد إقامة دولة مصرية أو عربية ولذا فإن مناقشة البشري للتلازم التاريخي بين بناء الدولة الحديثة على عهد محمد علي وبين بداية تكوين الوطنية المصرية في هذا العصر (ك١ص٨٧-٩٢) بما يبرز أمرين يدعمان موقفه من أن دولة محمد علي لم تكن تريد الانفصال أو الاستقلال عن الدولة العثمانية ولذا فهو يقول «..كان الإسلام هو الجامع

الذي يربط دولة محمد علي بدولة الخلافة ... وأن عملية التمصير التي بدأت في الجيش ثم الوظائف العامة كانت تجري؟إطار من مفهوم الجامعة الإسلامية العثمانية ...وأن المصرية - على مدى القرن ١٩- لا يبدو أنها ظهرت كانفصال عن الجامعة الأشمل غمنا ضربت عليها العزلة ضربا من قبل الدول الكبرى وقتها مما ظهر في معاهده لندن ١٩٨٤.

ولقد ظهر هذا التوجه أيضًا في فكر البشري عند مناقشته بعد ذلك (ص٩٢-١٠٠) نمو الاتجاه العربي لمصر منذ بداية القرن العشرين حيث أن الوعي المصري تفتق عن أن الحفاظ على المصرية لا تكفله الجامعة المصرية وحدها وأن درء الخطر عنها لا يكفله إلا الانتماء إلى جامعة سياسية أعم إسلامية كانت أو عربية.

أما بالنسبة للقضايا ذات الطابع الجزئي التي اهتم البشري بإعادة قراءة التاريخ حولها فيمكن أن نذكر المثالين التاليين:

الأول: خاص بمغزى الحملة الفرنسية والثاني خاص بوضع أهل الذمة ثم عن وضع أقباط مصر.

وهو يقول بشأن حملة نابليون «....لا أظن أن بلادنا ينتظرها خير ما في ضوء نظرة تحسب الغازي هو ناقل الحضارة والمخرج لنا من الظلمات إلى النور. إن حملة نابليون حملة استعمارية واحتلالها مصر هو غزو مسلح كوفح بما يستحق وبما يجب أن يواجه به من شعوب حرة ...والحملة الفرنسية هذه لم تستجب لمبادئ ثورتها الانسانية عندما وضعت سليمان الحلبي على الخازوق وما صنعه أبناء الثورة الفرنسية في الجزائر معروف مشتهر» (ك:١، ص٧٦).

أما المثال الثاني فهو الخاص «بأهل الذمة» وقد ورد في تعقيب للبشري على دراسة قدمت في الندوة عقدت ١٩٨٠ تحت عنوان القومية العربية والإسلامية وهي الدراسة تحت عنوان «الإسلام والمسيحية العربية والقومية العربية العلمانية» وفي هذا التعقيب رد على ما أثير في الدراسة نتيجة وجود «عقلية الذمة في نفوس اليوم نتيجة ما ترسب عن

ظروف المسيحيين العرب في عهود الحكم الإسلامي» يقول البشري «...فإنه في النظر إلى تاريخ ينبغي الالتزام بالمنهج التاريخي بمراعاة ظروف الزمان والمكان في تقييم الوقائع والأحداث...والجانب الفكري في نظام الذمة يتعين ألا يرد معزولا عن سياقه وتفاصيل أحكامه.. إننا لا نريد لأحداث وفكريات السلف أن تتحول ي الأيدي إلى اشباح يفزع بها البعض بعضا ... ولن نتقدم قط ما استمر مسيحيونا يذكرون (اللباس الخاص) في بعض السنين، وما استمر مسلمونا يذكرون «الجنرال يعقوب» ومن غير الإنصاف أن يجري تعميم الأحداث العارضة في محاولة للترسيخ في ضمير المواطن المسلم ان في ماضيه ما يشين وأنه لا مساواة ولا ضمان للمساواة إلا بأن يفقد المواطن المسلم إسلاميته. إن ذلك يستند إلى دلالة تاريخية مغلوطة، ويبني عليها مطلبا غير عادل وغير عملي ولن ينجم عن ذلك إلا نمو الاستقطاب، فيفقد البعض هويته، ولدينه سهم في قيامها، ويستنفر البعض دفاعا عن إسلاميته والجميع يرى بالمعايشة سرعة ازدهار الحركات السياسية الإسلامية، والكل ينبغي أن يدرك ما تمليه موازين القوى البشرية» (ك: ١، ص ٧٧ – ٧٨).

ولذا ينتقد البشري من جانب آخر الدراسة لتقريرها الجازم بإيجابية المناخ الذي ساد في القرن التاسع عشر، ونصف القرن العشرين، وهي ذاتها مرحلة التوغل الغربي في وطننا، ولذا لا يستعجب أن تتسق الدراسة في هذا مع نظرتها إلى حملة نابليون الكبرى وإلى «الأثر الإيجابي» للضغط الأوروبي على الدولة العثمانية، وفي تقريرها مساواة المسيحيين بالمسلمين. ولقد كان تعقيب البشري على هذه الدراسة –كما ذكرنا في موضع سابق– من أهم النماذج على مناظرة البشري –من منظور إسلامي– مع المنظورات الأخرى القومية والليبرالية حول وضع الأقباط في مصر والدول العربية، وهي المناظرة التي وإن حرص عليها البشري إلا أنه لا يتخطى خلالها حدود الأصول والثوابت التي لا يمكن النكوص عنها.

ج- من ناحية ثالثة فإن توظيف البشري للتاريخ يهدف إلى تعميق فهم الحاضر. فإن

إعادة القراءة للتاريخ أو الاستعراض الطولي المرحلي للتاريخ المعاصر (القرنين الثامن عشر والتاسع عشر) ليس غاية في حد ذاته لدى البشري بقدر ما هو وسيلة لفهم الحاضر. وبذا يتضح أن البشري على هذا النحو لا يبدو لنا مؤرخًا تقليديًّا، ولكنه مؤرخ سياسي واجتماعي؛ يسعى نحو أطر التحليل والتفسير والتقييم التي لا ينفصل فيها عن واقعه المعاش، ولكنها تستمد رحابتها وعمقها من مدلولات التاريخ وخبرته. إذن البشري يستدعي التاريخ الفهم للحاضر وتعميقه، ولقد نوه البشري إلى هذه الغاية في المواضع المتعددة التي لجأ فغيها إلى العرض الطولي التاريخي. إنه عند مناقشته للعلاقة بين الإسلام والعروبة قد أكد على أهمية البحث عن سبل التلاقي والتقارب وليس التنافي والتنافر فهو يقول (ك:١، ص: ١٧): «...إن المجال المشترك في ظني عميق متسع، إذا نظرنا إليه من وجهة التاريخ أو الجغرافيا السياسية أو التكوين النفسي والثقافي... إن ما يريد أن ينبه إليه هذا المقال ليس جديدًا ولا مبتكرًا؛ إنه قديم قدم القرن التاسع عشر، جديد جدة الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين. وتاريخنا في هذا الإطار يمدنا بوجوه عزيزة للتقارب والترابط، وما كان يظهر عراك بين الجامعتين في ظني لولا أن ظروف الواقع الحاضر وملابساته تعمل على طمر تلك الخبرة التاريخية وطمس دلالتها...».

وفي موضع آخر (ك: ٢) من منطلق اقترابه زمن الحوار الإسلامي العلماني، والذي قدم بصدده مراحل تطور الوفود العلماني قبل أن يتصدى لقضايا هذا الحوار الراهنة نجد البشري يقول (ص: ٨): «إن الحديث عن مستقبل الحوار يعني الحديث عن علاقة الطرفين المتحاورين، من حيث هي صيرورة ومآل، وما دمنا في مجال الضرورة فلابد من الحديث عن الماضي وعن أصل المشكلة، وما طرأ عليه من بعد».

ومن منطلق تناوله أيضًا للتحديات التي تواجه الأمة في ظروفها الراهنة والاستجابات المطلوبة (ك: ٥، ص: ٧-١٤) يقول البشري: »...كل ذلك يستوجب الوقوف لتأمل التجارب والصيغ وحصيلتها. إن الوضع الفكري الراهن يمثل -في تصوري- وقفه تاريخية للمراجعة والتدبر... وإعادة الكشف عن المواد الفكري

والحضاري للمقاومة ولمشروعات الاستقلال والنهوض» (ص:٨).

وفي الكتاب الرابع ومنذ السطور الأولى منه يقول البشري: »... أتصور أنه لكي نتلمس رؤية المستقبل للحركة الإسلامية، يحسن بنا أن نطالع ملامح الوعاء الزمني الذي تعمل فيه هذه الحركة، والزمان المعاصر في تاريخنا يتكون من هذين القرنين الأخيرين، وقد شارف القرن الثاني منهما على نهايته، وصرنا على مشارف قرن ثالث، يبدأ معنا بالملامح عينها التي صبغت تاريخنا المعاصر منذ بداية القرن التاسع عشر» (ص: ٥).

ويقول ي موضع آخر: «... ونحن نختار هذا الفكر السياسي الإسلامي في زماننا إنما نفعل ذلك وأعيننا على الحاضر، ولنوضح الظرف التاريخي الذي نبتت فيه أي ثمرة من ثمار هذا الفكر» (ص: ١١).

بعبارة أخرى لم يكن توظيف التاريخ لفهم الحاضر لينفصل لدى البشري عن توظيفه من أجل غاية أخرى وهي فهم الرابطة بين الفكر والواقع، وهذا يقودنا إلى الملمح الثالث من ملامح منهاجية البشري في هذه السلسة.

٣- الرابطة بين الفكر والواقع (حركة أو حدثًا أو تنظيمًا...):

تعد -هذه الرابطة- من أهم الملامح المنهاجية لدى البشري. فهو لا يتناول الأفكار -فقهية كانت أم فلسفية أم سياسية اجتماعية- مجردة ولكن في سياقها التاريخي زمانًا ومكانًا.

أ- وقد سبق أن أوردنا في مواضع مختلفة (وخاصة في الجزء الثاني الذي يقدم إشكالية التحديات/ الاستجابات باعتبارها قاعدة البناء) نماذج توضيحية عن هذه العلاقة بمستوياتها المختلفة التي أحاط بها تحليل البشري. وهما -أساسًا مستويان:

المستوى الأول: ويلخصه البشري في كلمات جامعة في نهاية دراسته تحت عنوان «الإسلام والعصر: ملامح فكرية وتاريخية» (ك: ٤، ص: ٤٧- ٦١) وهو يقول: «١-... إن هذا الفكر -كما يتراءى لنا- هو حصيلة استجابات تاريخية للعصر الحاضر، ولهذه

المرحلة من حياة الجماعة الإسلامية، وهو حصيلة تراكمت عناصرها واحدًا واحدًا عبر تنوع الأوضاع التاريخية والإقليمية في العصر الحاضر... ٢- إن الخلافات بين الاتجاهات المختلفة التي ظهرت في هذه المرحلة، إنما هي في أساسها خلافات بين مواقف تفتقت عنها الحاجة التاريخية والاجتماعية فهي... خلاف فكري أساسه خلاف الزمان أو المكان، أو خلاف الرؤية السياسية والاجتماعية لجماعة الحركة... ٣- إن الحاسم في الحكم لا يتعلق فقط باستخلاص الأحكام من النصوص واستنباطها من مصادرها الأولية، ولكنه يتعلق أيضًا بكيفية النظر للواقع الذي تحياه الأمة...» (ص: ٦٠-٦١).

أما المستوى الثاني؛ فلم يلخصه البشري بين المجموعة السابقة من النتائج، وهو المستوى الذي يبين كيف أن عملية نقل النماذج الفكرية أو التنظيمية التي نبتت في واقع غير واقع مجتمعاتنا وتم اختبارها على أرضه، لا يثمر نفس الثمار على أرضنا بل يمكن أن تحدث نتيجة عكسية. وكان هذا المستوى بدوره حاضرًا في تحليلات البشري، ولا أدل على ذلك من عبارته الجامعة الملخصة لنتائج تحليله لمجموعات الفكر السياسي والحركات السياسية الغربية التي وفدت إلى بلادنا باعتبارها مقومات الإصلاح والتحديث؛ وهي التي تتعلق بالديمقراطية والإصلاح الديني، والقومية، والاشتراكية (ك:٥، ص:٤٧) فهو يقول: «والحاصل، أن حظنا من كل من هذه المجموعات الفكرية، كان حميدًا أو ضالاً بقدر ما أمكننا، أو لم يمكنا توظيفه كأدوات للإصلاح لا كأهداف للإصلاح، وبقدر ما أمكننا أو لم يمكنا تحديد أهداف الإصلاح طبقًا لأوضاعنا العقدية والتاريخية في ظروفنا المعيشية، وبقدر ما استطعنا أن نستبقى مواريثنا الحضارية نقدر بها الصالح وغير الصالح مما نشربه من غيرنا. والحاصل أيضًا، أننا فشلنا كل الفشل في كل الظروف التي لم نراع فيها عينية الفروق بين السياق الاجتماعي التاريخي الذي ظهرت فيه أي من هذه المجموعات الفكرية، وبين السياق الاجتماعي التاريخي لدينا »... ومن هنا تبدو أهمية موضع المعاصرة الذي أريد به أن يطمس الفروق بين أوضاع الغرب وأوضاعنا».

وهكذا يصل بنا البشري إلى مفهوم محوري في فكره، يصب فيه -وعنده- مفاهيم

وقضايا أخرى. وهذا المفهوم هو مفهوم المعاصرة، أو وحدة العصر، التي ستتوقف عندها لاحقًا في خاتمة العرض لبقية الملامح المنهاجية.

ب- ويمكن من ناحية أخرى الإشارة إلى البعض الآخر من النماذج التوضيحية للعلاقة بين الفكر والواقع لدى البشري، والتي تقدم لنا مدلولات إضافية ذات طبيعة منهاجية بصفة خاصة.

فنجد على سبيل المثال اهتمام البشري -الذي ظهر في السلسلة- بالعلاقة بين الإصلاح الفكري والإصلاح المؤسسي التنظيمي؛ انفصالاً واندماجًا، وما لذلك من آثار على حالة الأمة في مواجهة الفكر الوافد ومؤسساته وأنظمته في المراحل المختلفة من «العصر» أي القرنين التاسع عشر والعشرين.

وكذلك يمكن أن نشير إلى تمييز البشري -عند اقترابه من العلاقة بين الإسلام والعروبة- بين الحوار الذي يدور حول البعد الفكري النظري في القومية (أي المفهوم القومي النظري) والذي يثير أكثر الخلاف بين الإسلاميين والقوميين وبين الحركة والاحتياجات العملية التي تولد الروابط المشتركة بين الفكرين الإسلامي والقومي حول الاستقلال، والوحدة، والتنمية، في ظل مظلة انتماء أوسع وأشمل.

وعلى صعيد آخر -وعلى النحو الذي يقدم لنا البشري الفقيه القاضي- يتكلم البشري عن جانب هام من العلاقة، وهي العلاقة بين النصوص والوقائع في الفقه الإسلامي (ك:١، ص٦٨) فهو يقول: «ونفي العلمانية يعني في تصوري الأخذ بالشريعة الإسلامية... وقد قرأت في الشريعة وتعلمت القوانين الوضعية الآخذة عن الغرب والشريعة بناء تشريعي فقهي عظيم... ونحن نعلم ما يقال فيها عن اختلاف الزمان والمكان واختلاف الحجة والبرهان... وتفسير النصوص... في صميمه (هو) تحريك للنص على الوقائع المتغيرة، وعلى الحالات المتنوعة. والمرونة سمة أصيلة من سمات الفقه الإسلامي».

ولعل من أعظم الأمثلة التي ضربها البشري عن التفاعل بين الفكر وبين ضغوط الواقع ما قاله عب خبرة السنهوري باشا وتطور موقفه من العلاقة بين الشريعة والقوانين الوضعية. فبالرغم من اعتراف السنهوري في سنة ١٩٣٤ بما ينطوي عليه فقه الشريعة من إمكانات كبيرة ومن مرونة وقابلية للتطور، إلا أنه عندما أعد القانون المصري لم يستغل الإمكانات المتاحة كلها، وأتى القانون غربيًّا خالصًا. وكان تفسيره لهذا الموقف أن الدراسات لم تنضج في حقل الشريعة بعد. ولذا يقول البشري إن السنهوري –الذي ظلت كتبه وأبحاثه في هذه المرحلة الأولى تدور في نطاق الثقافة القانونية الغربية- كانت الشريعة لا تزال لديه مجالاً للدعوة، ولم تشارف عنده مرحلة الممارسة العملية أو التشريعية... فليس من قرأ كمن صنع. ثم جاءت الفرصة بعد ذلك أمام السنهوري للصناعة، ولكن بالمزاوجة أولاً مع أحكام المجلة وفقه الشريعة عامة. ولقد خرج السنهوري من هذه المرحلة الثانية شديد الاعتراف بعراقة الفقه الإسلامي، وقال معبرًا عن مدى تأثره بخبرة ممارسته «... هذه هي عقيدتي في الفقه الإسلامي، تكونت لا من العاطفة والشعور فحسب، بل تضافر في تكوينها الشعور والعقل، ومكن لها شيء من الدرس،...فأتاح لي إطلاعي على نصوص وهذا الفقه الإسلامي... أن ألحظ مكانة هذا الفقه وحظه من الأصالة والإبداع، وما يكمن فيه من حيوية وقابلية للتطور».

أما المرحلة الثالثة من تطور خبرة السنهوري باشا فيقول البشري أنه خاض فيها الممارسة الفقهية بكتابة المهم عن مصادر الحق في الشريعة الإسلامية مقارنة بالقوانين الغربية.

ولذا؛ فإن السنهوري –وفقًا للبشري- لم ير المستقبل في واحدة من المرحلتين الأولى (مرحلة الأخذ عن الثقافة القانونية الغربية) أو الثانية (مرحلة الثقافة الغربية إلى جانب الفقه الإسلامي) بل في تفاعل المرحلتين تفاعلاً يفضي إلى تخطيهما معًا (ك: ٣، ص: ٢٤-٢٥).

لقد توقفت عند هذا المثال العملي الحي من واقع خبرة أحد أبرز علمائنا المعاصرين؛

لما له من دلالة مهمة منهجية، أعتقد أن البشري قد مر بها -ولو في إطار مختلف- ويحتاجشبابنا لتفهم مثل هذه الدلالة. فهي تساعد على حفز الإيمان وتشكيله وتدعيمه بأنه مهما كانت المشاكل والصعوبات، فهناك إمكانية بل وضرورة للخروج نم إسار الفكر الغربي لرأب الانفصال عن التراث.

وتبقى أخيرًا الإشارة إلى النموذج الذي يوضح فهم البشري ما يجب أن يكون لتأثير الواقع على الفكر من حدود من ناحية، وشروط فاعلية الفكر من ناحية أخرى فهو يقول (ك: ٤، ص: ١٢-١٢): «إن الفكر -كشأن أي كائن حي- لن نحميه بأن نضعه في المعازل، ولكن السبيل الأمثل للدفاع عن الوجود هو بالتجديد وبالتفاعل مع أوضاع الواقع المعيش... وهناك تصور خاطئ لفكرة التجديد، وهو أنها تعني بذلك الجهود لإسباغ بردة الإسلام على ما نشاهد ونمارس من أوضاع المعيشة في حياتنا الراهنة؛ وبخاصة ما طرأ عليها من أنماط السلوك والنظم الوافدة، حتى وإن كانت تخالف أصلاً من أصول الإسلام. وهذا موقف خاطئ لأنه يحيل الفكر الإسلامي إلى مجرد أنه تبرير وتسويغ للواقع المعيش وليس حاكمًا له... إن التجديد في الحقيقية يتأتي من وجهة أخرى. أنه يرد من كيفية استجابة الأحكام الشرعية ونظم الإسلام ودعوته للتحديات التي تواجه عقيدة المسلمين وديارهم».

وتقودني هذه الكلمات إلى الانتقال إلى الملمح الرابع من الملامح المنهاجية.

٤- «الأصل»، و«المرجع»، و«الثابت»، و«معيار الاحتكام»؛ جميعها مفاهيم ترددت في خطاب البشري وهي تعني الإسلام وتشير إليه:

فالإسلام لدى البشري هو أصل الشرعية ومعيار الاحتكام، وهو الإطار المرجوع إليه في النظم الاجتماعية والسياسية وأنماط السلوك. ومن ثم فمن الملامح المنهاجية المهمة والأساسية التي غلفت وأحاطت بالبناء كله؛ تلك المتصلة بالتمييز الواضح لدى البشري بين الثابت والمتغير، وبين الأصل والفرع، ومن ثم التمسك بأهمية الدفاع عن حوزة الأصول وعن أصل الشرعية وعن معيار الاحتكام مهما تغير الزمان والمكان.

ذاك هو الجوهر الدفين في بناء فكر البشري، والذي يفسر لنا فكره حول الأعمدة الأساسية وحول القاعدة الأساسية في بنائه الفكري: فإن الصدع لم يظهر إلا نتيجة الابتعاد عن أصل الشرعية ومعيار الاحتكام، والمشروع الوطني لن يتحقق بدون العودة لهما.

وإذا كانت كتابات البشري التي نتحدث عنها قد تضمنت دراسة تحت عنوان: «شمولية الشريعة الإسلامية عناصر الثبات والتغير» (ك:٣، ص: ٩٩-١١٥). كما توقف البشري عند الموضوع ذاته طوال نصف دراسة أخرى تحت عنوان: «الإسلام والعصر ملامح فكرية وتاريخية» (ك: ٤، ص: ٤٧-٥١)؛ التأكيد على هذا الأمر قد تلازم مع غالبية الدراسات واتخذ أشكالاً مختلفة ونجده في موضع آخر من كتابه (ك: ٣، ص ٣٥-٣٦) تحت عنوان: «حول التجديد» يتوقف لينبه إلى ضرورة التفرقة بين الشريعة والفقه، وأن الشريعة هي الثابتة والفقه هو الذي يتغير.

«...إن التغير لا يعني تغيرًا لأصل الحكم المرجوع إليه، إنما يعني تغييرًا لدلالة الحكم مطبقًا على حالات متغيرة أو في ظروف مختلفة... لذلك؛ فإن النص وهو ثابت لا تتناهي تفسيراته لأنه ينطبق على واقع غير متناه. والاجتهاد هو سبيل التفسير المتجدد للنص الثابت على الوقائع المتغيرة. هذا الفارق بين الشريعة والفقه، يتعين أن يكون واضحًا لدى من يذودون عن الشريعة، فلا يسبغون وضعها الإلهي الثابت على آراء للفقهاء جرت في ظرف مغاير. كما يتعين أن يكون واضحًا لدى من ينقد آراءً قديمة في الفقه، ألا يبسط نقده على ما يسمى الأصل المرجعي الثابت في القرآن والسنة، أي الشريعة» (ص: ٣٥-٣٦).

وربما يجد بعض المتخصصين أن هذا التنبيه من البشري لا يحمل جديدًا، ولكن الجديد هو أن فكر البشري يقدم ترجمة عملية لهذه القاعدة في مجالات عديدة وحول موضوعات متفرقة، وخاصة الاستجابات الفكرية المختلفة في مواجهة تحديات المراحل المتتالية في العصر.

ويتضح لنا ذلك الجديد من موضعين:

الموضع الأول من دراسة له تحت عنوان: «الإسلام والعصر: ملامح فكرية وتاريخية» (ك: ٣) التي انقسمت إلى جزأين: جزء منهاجي يحدد فيه البشري منهج

وأصول النظر العقلي في إدراك العلاقة بين الثابت والمتغير. ويلخص فكره في هذا الجزء عبارات مهمة »...عندما يجري الحديث عن مشكلة تتعلق (بالإسلام والعصر)، فإن المقصود من ذلك الإشارة إلى إثبات الإسلام وتغير العصور، أي تغير الأوضاع الاجتماعية والتاريخية والإنسانية... متى صارت لدينا القدرة على التمييز بين ما هو ثابت، أي يشكل وضعًا إلهيًا -وهو النصوص والأحكام المنزلة قرآنًا وسنة- وبين ما هو متغير واجتماعي وتاريخي من اجتهادات الفقهاء، فإننا بهذه القدرة نستطيع أن ندرك كيف نحفظ أصول الشريعة، وفي الوقت نفسه نعمل عقولنا في المجال الفسيح المتاح للاجتهاد في هذه الأحكام، بما يحفظ أصول الإسلام، ويرعى مصالح العباد، وبما يشيع العدل... ونحن نتذكر كلمة محمد إقبال التي لقنها له أبوه «اقرأ القرآن كأنه يتنزل إليك» وهذا القول هو واحد من تطبيقات أن القرآن نص غير تاريخي، فنحن نقرؤه في كل عصر كأنه تنزل إلى هذا العصر...».

أما الجزء الثاني من الدراسة فهو تاريخي يوجز فيه البشرى ما سبق وفصله في دراسات عديدة حول موجات الإصلاح منذ منتصف القرن الثامن عشر. ثم لخص البشري نتائج عرضه التاريخي التي يبرز فيها جوهر رؤيته عن «العلاقة بين الفكر والواقع» على نحو ما أشرنا إليه فيما سلف.

أما الموضع الثاني الذي يوضح الجديد لدى البشري بالمقارنة بغيره -من الذين يجرون على التنبيه لهذه القاعدة- فهو يتمثل في تلك العبارة البليغة «المؤمنة» التي أنقلها كاملة (ص:٣٧) يقول: »... نقطة أخرى أدركتها بالمعايشة. إن الإسلام قلب المؤمن به جديد جدة نفسه وجدة حياته وحاضره. ومتى أمن عليه من الغوائل، وأمن على أصوله وثوابته، صار إسلامه عنده وكأنه أبلغ إليه في هذه الساعة متفاعلاً بأصوله وأركانه وقيمه مع حاضره وما يرنو إليه من مستقبل. ذلك أن الإسلام معتقد معقود في نفس المؤمن به، والمؤمن حاضر وحي وجديد. وهو مخاطب بأحكام الإسلام، قرآنًا وسنة، في يومه هذا. وهذا مفاد كون نصوصه غير تاريخية».

«هذا بخلاف ما يمكن أن نسميه بالنظرة» الأثرية «للإسلام، التي تراه آثارًا، أو

حتى لو كانت تحن إليه، فكما يحن الشاعر إلى مرابط قومه القديمة يستنشق عبيرها ويستحضرها في ذاكرته ساعة ثم يمضي».

بهذا الإدراك لجدة الإسلام بوصفه معتقدًا، نفهم كيف هدم الوهابيون الأوائل كثيرًا من المزارات، وكيف قرر الأصوليون أن «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، لأن النص إلهي، وهو غير تاريخي. أما الفقه، فهو الوضع التاريخي، نأخذ منه ونترك وفقًا لما ندركه من جدة أصول الإسلام في نفوسنا، ومع تقديرنا أن الفقه هو الخبرة التاريخية التي يلزم استطلاعها، وهو تجارب الماضي التي نسترشد بها».

وأخيرًا وبعد هذه التعبيرات أجدني لا أستطيع أن يترك قلمي الكتابة دون أن أسجل الملاحظة التالية: إن طارق البشري الفقيه القاضي، والمؤرخ السياسي؛ المسلم المؤمن، قد سطر كل هذه الصفحات التي تضمنتها هذه السلسلة محملاً إياها همّه وانشغاله بأحوال الأمة في تاريخها المعاصر والراهن، ومفوحًا منها عبق رؤيته الإسلامية الحكيمة، سطر كل هذا دون أن يحيل إلى نصوص الأصول (قرآن وسنة) ولكن سطرها من واقع رؤية إسلامية واعية ومؤمنة لتاريخ المسلمين وحاضرهم بكل منعطفاته ومفترقاته، بكل تحدياته واستجاباته على تلك التحديات.

وإذا كنت قد ترددت قليلا عند صياغة كلماتي السابقة إلا أنني أجد أن الكلمات التالية للبشرى تصدقني القول: «... هذا هو العصر الذي نتصدى لحل مشكلاته لصالح الجماعة. وإذا اتضح ما هو العصر اتضح معيار الحكم. ليس المشكل في فهمنا للإسلام ولكن المشكل هو في فهمنا للعصر؛ ليس المشكل في قراءتنا للنص ولكن المشكل في رؤيتنا للواقع» (ك: ٤، ص ٦١).

وأخيرًا وعلى ضوء كل العرض السابق يتضح لنا كيف يتكامل لدى البشري ويتضافر الملمحان المنهجيان الأخيران وهما: العلاقة بين الفكر والواقع، والعلاقة بين الثابت والمتغير. كما اتضح لنا من قبل التكامل بين الملمحين الأول والثاني، أي الأمة والرؤية الكلية للتاريخ وكيفية توظيفها. ويتحقق إحكام التكامل المنهاجي وتراكمه بين هذه الملامح والأربعة وفي مجموعها من خلال رؤية البشري عن «العصر» وعن «المعاصرة».

وبالرغم من أهمية هذه الرؤية وتفردها عن «وحدة العصر الحديث»، والمعاصرة فلم أجدني في بداية القراءة قادرة على تسكينها باقتناع في أحد أجزاء هذه الورقة.

ثم صممت لها وضعًا في الجزئية الثالثة. ولكن اختصار هذه الجزئية، على ما آلت إليه، لم يعد يتناسب وما أراه من قيمة منهاجية ومضمونية في الدراستين اللتين انبرى فيهما البشري لتقديم رؤيته عن «وحدة العصر» والمعاصرة. الأولى تحت عنوان «الإسلام والعصر: ملامح فكرية ومنهاجية» (ك:٤، ص: ٤٧- ٦١)، والثانية تحت عنوان: «مفهوم المعاصرة بين العالمين الغربي والإسلامي» (ك:٥، ص: ٤٨-٦٥).

وإذا كنت قد وجدت للدراسة الأولى مكانها من العرض في الأجزاء السابقة -كما رأينا- إلا أنه ظل للثانية وضعها الخاص بالنسبة لتفاعلي مع أفكار البشري في كلياته وارتباطاتها. كذلك لم تسقط من ذهني الرابطة بينها وبين الدراسة الأولى، لماذا؟

إن الملاحظات التالية تلخص هذا الوضع المزدوج وتقدم الإجابة. ولقد أوردتها في هذا الموضع من الورقة لأنها تبرز -من وجهة نظري- ليس التكامل بين الملامح المنهاجية الأربعة فقط ولكن أيضًا التكامل بين مكونات البناء الأخرى. وتتلخص ملاحظاتي في أن الدراسة الأولى -للبشري- كانت تشرح العلاقة بين الإسلام والعصر على النحو الذي يبين كيف أن منهاجيته لشرح العلاقة بين الفكر والواقع والظرف التاريخي على صعيد المجتمعات الإسلامية، إنما تتمحور -هذه المنهاجية- حول ما يحفظ ويقيم أصول النظر في الثابت والمتغير، فالإسلام هو الثابت والعصر هو المتغير.

أما الدراسة الثانية فإنها تشرح بعمق ورحابة واقتدار وإبداع جوهر إشكالية العلاقة بين «نحن» و«الآخر» في العصر الحديث، والتي تتصدر المناقشات في الدوائر الفكرية تحت «مفهوم المعاصرة». وأرى أن البشري في هذه الدراسة، قد قدم الخلفية والإطار الشامل الذي يفسر لنا لماذا رأى البشري «الوافد» قد أحدث الصدع وكيف أحدثه؟ لماذا تعد التبعية والتجزئة من أخطر التحديات المعاصرة؟ وما الذي يقع في صميم هذه التبعية والتجزئة: أهي العوامل المادية أم هو الوعي الحضاري؟

وأستطيع القول إن هذه الدراسة التي كتبها البشري في سنة ١٩٩٣ إنما تضع أسانيد رؤية إسلامية واعية ناقدة «للعولمة». وهي الرؤية التي تقيم أسانيدها على اعتبارات القيم، والوعي الأممي الحضاري. وبذا فهي -وإن كان لها سبق المشاركة في مناقشة واحد من أخطر أبعاد هذا الموضوع -أقصد «العولمة»، إلا أن البشري أرسى أيضًا من خلالها وبوضوح عميق الأسانيد التي تميز الرؤية الإسلامية في هذا المجال عن غيرها من الرؤى الناقدة أيضًا، أو الناقضة «للعولمة». فمن أهم ما ثار في أوساطنا الفكرية والأكاديمية خلال العامين الماضيين تلك الفورة من الاهتمام «غير العادي» بما يسمى العولمة على نحو يذكرنا بنظيرتها التي جرت في بداية التسعينيات حول «النظام العالمي الجديد». ومن بين بعض أهم ملامح الجدال بين الرؤى الأخرى الناقدة للعولمة هو أنه لا يمكن التمييز بين أسانيد رؤية إسلامية وبين رؤى أخرى ناقدة للعولمة سواء منها الرؤى القومية أو الهيكلية أو غيرها.

وتأتي دراسة البشري والتي كتبها قبل أن يحتدم الجدال لتقدم إسهامًا بالغ الأهمية في هذا المجال، في وقت لم يسطر البشري -ولو مرة واحدة- لفظة العولمة.

وهذه الدراسة من الدراسات التي لابد وأن يحدث افتئات على مضمونها إذا تم اجتزاء عنها، حيث إن أجزاءها وسطورها محكمة وبالغة الإتقان في تعبيراتها وانتقالاتها. وبالرغم من هذا فإنني أنقل عنها بعض ما يمكن أن يشرح وجهة نظري السابقة.

كانت هذه الدراسة قد قدمها البشري تحت عنوان: «حول القيم والمفاهيم السائدة في المجتمع العربي» وذلك في ندوة الثقافة العربية «الواقع وآفاق المستقبل» التي عقدتها جامعة قطر في سنة ١٩٩٣. ومْن ثَمّ فإن مدخل البشري لمناقشة العصرية والمعاصرة هو (القيم والمفاهيم السائدة في المجتمع العربي) «على اعتبار أن العصرية أو المعاصرة تبدو فيما يظنه البشري كالقيمة العليا التي صارت حاكمة في الثقافة السائدة... قد صارت أصلاً مرجوعًا إليه».

ولقد بدأ البشري غرضه بمتابعة التطور في مفهوم «العصري» ومن ثم المقابل له أي «الرجعي». وهو التطور الذي حدث في النصف الثاني من القرن العشرين بالمقارنة

بمعانيها في النصف الأول من هذا القرن. ففي حين كان المعنى الاجتماعي يغلب في البداية (القيم السلوكية، العادات، أساليب الحياة...) بدأ المفهوم يكتسب بالتدريج مع الوقت دلالات أخرى تشير إلى معنى أممي «... فصار العصر يمثل وحدة وجامعة تضم العصريين جميعًا في العالم أجمع، وصار العصري... يشير إلى من يندرج في وحدة الانتماء هذه بحسبانها تشكل وحدة انتماء حضاري وأممي، ولم تعد العصرية تقابل الرجعية كطرف صراع اجتماعي في داخل الجماعة المحلية، إنما صارت العصرية -بوجهها الأممي- تقابل التخلف على صعيد العالم أجمع. وقسم هذا المعنى العالم -في وعي القائلين به إلى فريقين...».

ويتساءل البشري: «...كيف أمكننا أن نقيم معايير للتقويم التاريخي والحضاري يتحول بها العصر من عنصر زماني إلى قيمة ثقافية حضارية، يبلور عليها مفهوم الأمة والجماعة ويصير غير المتمتع بخصائص العصر منكورًا عليه جدارة الانتماء إلى أمته؟!!».

والإجابة لدى البشري تتلخص في أننا لم نقِم في وعينا من قبل (خلال السيطرة الاستعمارية في التاريخ الحديث) نسقًا واحدًا لتاريخ عالمي يقيم معايير موحدة للوجود والنمو والارتقاء. وحتى بعد التحرر كانت مهمتنا هي «اللحاق بالركب» ومن ثم وضعنا حاضر أوروبا صورة لمستقبلنا ومعيارًا لتقدمنا. وهنا بدأ المعيار التاريخي ومعيار التقويم الحضاري للعالم يتوحدان في وعي الثقافة السائدة (أي المسيطرة والحاكمة في مجتمعاتنا)... وبهذا المنظور تعدل في وعينا التصنيف الذي كان قائمًا؛ فبعد غازٍ ومغزو، مُستعمِر ومُستعمَر، صار يتعلق بمعاصر ومتخلف... وأخذ هذا التصنيف يسود على ما عداه من تصنيفات تقوم على أساس الدين أو القومية أو اللغة أو العرق أو القارة.

وحيث إن الغرب هو الأكثر تقدمًا فلقد سادت خصائصه الحضارية بحسبانها خصائص العصر فكرًا ونظمًا، وأنماط حياة وسلوكًا، ومذاهب.

وهكذا بعد تحديد المفهوم السائد ينتقل البشري إلى تقديم رؤيته النقدية له. وهي تقوم على رفض الدلالة الأممية الحضارية «للعصر» الذي هو في الأصل وحدة زمانية، ذلك لأن هذه الدلالة تجعل العصر وحدة انتماء جماعي تحل محل وحدات الانتماء الأخرى،

دينية كانت أو قومية أو غيرها. هذا ما يرفضه البشري كما يرفض أيضًا البشري مفهوم وحدة العصر لأنه ينتج عن القول بوحدة التاريخ الذي يعني وحدة الجماعة. وهذا الرفض قائم لدى البشري على نحو يدفعه للتساؤل هل توحد العالم أو الجماعة البشرية لن يتم لحساب فئة على حساب فئة أخرى؟ بعبارة أخرى ألن يكون على حساب اختلاف الجماعات والتكوينات الثقافية التي تحيا في هذا القرن؟

ويفصل البشري موقفه على ضوء نقد مدلولات هذا المفهوم «العصرية» بالنسبة للتقويمات الكلية والتقسيمات العامة للتاريخ، ولأدوات تحليل النظم والمؤسسات والأفكار والأحداث، فهو يقول: »... كيف يمكن أن تتوحد العصور وتتوحد الأحكام إلا بكثير من الشطط وتجاهل الواقع تجاهلاً يصل إلى حد إسقاطه كلية... إننا لا نعترض على حركة التاريخ الأوروبي ولا على تقسيماته وتقويماته (إلا) أن تعمم... أو نستخدمها كأدوات فكرية في تحديد واقعنا ووصفه، أو كمعايير نتحاكم بها في تاريخنا...» كما يقول على ضوء مناقشة بعض نماذج الاحتكام للغرب: »...إن هذه المفاهيم والقيم... لا تيسر لنا صواب النظر ولا صحة التناول. والأخطر من ذلك أنها تجعلنا دائمًا نقيس وفقًا لنموذج آت لنا من غير وقائعنا وخبراتنا... إن وحدة العصر كجامع حضاري أممي، تعني إلحاق عصرنا الراهن -أي حاضرنا- بعصر الغرب؛ أي بنمط الحضارة الغربية الغالبة المتصفة بوصف حضارة العصر الحديث. وهذا يعني -فيما يعني- أن التبعية في الحاضر تريد تبعية على الماضي، كما أن وحدة العصر كجامع أممي استتبعت وحدة التاريخ».

ولم يكن ليكتمل معنى هذه الخلاصة لدى البشري بدون قيامه بالتنبيه في نهاية الدراسة إلى خطورة النظرة التجزيئية للتاريخ الإسلامي التي تسود الدراسات التاريخية الحديثة، والتي لا تقتصر خطورتها على التجزيء السياسي -وهذا وارد- ولكن لأنها تمتد إلى تقسيم الوعي الحضاري وضياع الرؤية التاريخية الواحدة للماضي.

وأخيرًا يجدر القول بأن علينا استدعاء أبعاد الجدل حول العولمة السائدة الآن في أوساطنا حتى نعرف ما الذي قصدتُه من أن فكر البشري «حول المعاصرة» إنما يقدم أسانيد رؤية إسلامية نقدية مشاركة في هذا الجدل.

شهادة على شاهدة عصر: الدكتورة عائشة بنت الشاطئ (*)

مقدمة: المنطلق والمنهج:

تعد القراءة في فكر أعلام الأمة ورموزها مهمة ضرورية وحيوية متعددة الأبعاد والغايات. وعلى رأسها تأتي غاية إبراز منهج الاقتراب من قضايا الأمة في عصرها الراهن. وتزيد أعباء المهمة - وهي متعددة في الأصل - حين يكون العَلَمُ موسوعيا ومتخصصاً فيما قد يبدو للبعض أنه ليس له علاقة بواقع العصر ومشاكله، أي متخصصاً في تراثنا الإسلامي بروافده المتنوعة الثرية: اللغة ، الأدب، الفقه ، التاريخ الإسلامي، السيرة ، الحديث وهذا هو حال الأستاذة الدكتورة بنت الشاطئ- رحمها الله- فهي الفقيهة، المحدثة، الأديبة، اللغوية.

وإذا كانت أعمال الندوة غطت هذه الجوانب من إنجاز وإبداع أستاذتنا التي سجلتها في كتبها ودراساتها العلمية، فما كان يمكن أن تنفض الندوة : دون التصدي لجانب من إبداعها تحت عنوان : شاهدة عصر والتي سجلتها في قناة أخرى هي المقال الصحفي.

كيف جاءت شهادة هذه العالمة بالتراث الإسلامي على عصرها؟ فإذا كانت الفجوة التي بدأ حفرها منذ قرنين مع بداية تغريب الأمة قد استحكمت الآن بين الفقيه وبين متخصص العلوم الدنيوية الاجتماعية فيها والإنسانية، بل والطبيعية، وهو المتخصص

(*) في: بنت الشاطئ: خطاب المرأة أم خطاب العصر .. مدارسة في جينيولوجيا النخب الثقافية، القاهرة، جمعية دراسات المرأة والحضارة، رواق زهرة منى، جامعة قرطبة، ٢٠١٠.

الذي يدرس ظواهر العصر، وإذا كانت أزمة الأمة في فكرها ثم في معاشها قد استحكمت حين تدعمت هذه الفجوة التي قطعت بين علماء الأمة وبين جذورهم وتراثهم، وحيث أن طبائع الأمور ترفض استمرار هذا المنطق، فكان الاتجاه نحو محاولة سد الفجوة وإعادة بناء الجسور بين العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية كسبيل من السبل الأساسية لتجديد فكر الأمة ووعيها بذاتها ووصل ما انقطع مع تراثها.

ويعد هذا الطريق طريقاً ذا مسارين: أحدهما يسلكه الفقيه بتراث الأمة متجها نحو واقع مشكلاتها في عصرها، والآخر يسلكه الفقيه بعلوم العصر متجها نحو تراث الأمة فكراً ونظماً وممارسة. وإذا كانت أعمال هذه الندوة تمثل جهداً من الجهود المبذولة على المسار الثاني، فإن هذه الورقة عن الأستاذة بنت الشاطئ «شاهدة عصر» تسلك المسار الأول ولكن من خلال قلم بنت الشاطئ، لنبحث فيما تضمنته مقالاتها في الأهرام من معان.

هذا هو إذن منطلق هذه الورقة يتحدد بالتوجه العام الذي تنطلق منه الندوة في مجموعها أي كيفية التلاقح بين العلوم الاجتماعية والإنسانية وبين علوم تراث الإسلام.

أما منهج الورقة فيتحدد بتخصص مُعِدَّتها - إلا وهو العلاقات الدولية - كما يتحدد بإجراءات توثيق المادة العلمية. كيف؟

لقد قرأت لبنت الشاطئ في الأهرام كما قرأ غيري، ولكني لم أقرأ بانتظام شهادتها على العصر أو حديث رمضان. ومن ثم كان إعداد ورقة عن «بنت الشاطئ» شاهدة عصر يستلزم خطوات إجرائية وأخرى منهاجية عديدة.

أ- الخطوات الإجرائية:

تعد الورقة نتاج قراءة في مجموعة من المقالات المنتقاة بواسطة الباحثة المساعدة أ./ عزة جلال التي سجلت ملاحظاتها حول الإشكاليات الإجرائية والمنهاجية التي أحاطت بعملية التوثيق، وهي الإشكاليات المتصلة بالفترة الزمنية محل التوثيق، وبمعايير اختيار

المقالات موضع الدراسة من بين مجموعة المقالات المنشورة خلال الفترة الزمنية المحددة، وبمنهج تسجيل بنت الشاطئ لبعض الأحداث والوقائع . فعن الفترة الزمنية كان اختيار الفترة الزمنية موضع التوثيق لتبدأ من التسعينيات مرده الصعوبة التي يتكبدها الباحث ليطلع على ملفات المقالات (شاهدة عصر) في جريدة الأهرام، حيث صعوبة بيروقراطية النظام المتبع، والذي يقضي بعدم تصوير الملفات والاكتفاء بالاطلاع عليها في داخل الأرشيف حيث أن التصوير لا يتم إلا لرؤساء الأقسام، وحيث يصعب الاطلاع على كافة الملفات لأخذ ما يدخل ضمن نطاق البحث موضع الإعداد والاكتفاء بهذا الاطلاع دون تصويره، كان علينا انتقاء فترة زمنية محددة، فقمنا بالتوجه إلى مركز المحروسة لإتمام ذلك حيث تصوير الملفات متاح، وحيث كان من الصعب عملياً أن نطلب الاطلاع على الملفات قبل التسعينيات نظراً لقصر المدة المتاحة لتوثيق المادة قبل كتابة البحث، ونظراً لإمكانات المركز الذي قصدناه، هذا إضافة إلى كون التسعينيات يمكن اعتبارها عينة ممثلة لشهادة بنت الشاطئ بحكم ما شهدته من زخم في الأحداث.

وعن معايير اختيار المقالات موضع التحليل من مجموع المقالات المنشورة خلال المدة الزمنية موضع الاهتمام: حيث تشتمل الندوة على محاور عديدة منها ما يدخل لفكر د./عائشة عبد الرحمن كأديبة ومنها ما يدخل لفكرها كمفسرة للقرآن وككاتبة للتراجم..، فكان يراعي ألا يختلط ما نقوم برصده من مقالات مع محاور أخرى، حيث أن ما تحملنا عبئه كان دورها في شهادة العصر فكان التركيز على ما كتبته د./ عائشة عن أحداث آنية معاصرة من منظورها.

وعن ملاحظات على منهج تسجيل بنت الشاطئ لبعض الأحداث والوقائع: كانت د.عائشة تكتب تحت عنوان شهادة العصر مقالات مسلسلة حول بيت النبوة ومواقف الرسول (ص) من أصحابه وزوجاته ومآثر السلف الصالح بما يتعارض مع توقعات دخلنا بها إلى عملية التوثيق، حيث كان الاعتقاد أن ما سيتم كتابته عن الشاهدة سينغلق على الأحداث الجارية ليتناولها بالتحليل والاستعراض أو حتى النقد ..

لكن هذا لا يعني أنها لم تكن تتناول الأحداث المحيطة بها فقد كان يأتي الحديث عن تلك الأمور أما في افتتاحية المقال الذي يتحدث عن حدث تاريخي أو الذي يتناول علماً إسلامياً من التاريخ أو يأتي في نهاية المقال (في عدة أسطر). أما إذا كان الحدث أكبر من أن يعبر عنه في سطور قليلة في المقدمة أو الخاتمة كانت تقطع سلسلة المقالات وتخصص مقالاً كاملاً عن الحدث لتعود بعده إلى ما كانت تتحدث فيه في سياق السلسلة.

يلاحظ في القراءة السريعة للمقالات أن ما كان يشدها هو الحدث السياسي الآني، وقد تقوم بربطه بحدث تاريخي مشابه من التراث. أما ما كانت تتعرض له بالتفصيل من أحداث ثقافية فكان في الأغلب احتفاليات حضرتها بنفسها يقطع ما تكتبه شهر رمضان الذي تستبدل مقالاتها بعنوان «أنوار رمضان» تتحدث فيه عن فضائل الشهر الكريم لتعود بعده إلى ما كانت تتحدث عنه من موضوع (كسيدات بيت النبوة).

ب- الخطوات المنهاجية:

حيث أن هذا الانتقاء يحول دون القول إن هذه الورقة هي تحليل تراكمي مكتمل لأعمال بنت الشاطئ كشاهدة عصر، فإن هذه الورقة تقدم نتائج قراءة ذات منهج خاص قاد إلى نتائج ترتبط بالمنهج، بعبارة أخرى طبيعة المادة (جزء من كل) فرضت طبيعة المنهج الذي فرض بدوره شكل النتائج، ويتلخص منهج إعداد الورقة في أمر أساسي وهو القراءة في ضوء مجموعة من الأسئلة الأساسية التي ثارت في ذهني منذ أن أخذت على عاتقي إعداد هذه الورقة، وهي الأسئلة التي تنبثق عن طبيعة التخصص بقدر ما تنبثق عن التوجه العام السابق الإشارة إليه، وتتخلص هذه الأسئلة كالتالي:

١- د.عائشة عبد الرحمن هذه القمة بين قمم الأدب الإسلامي والفقه الإسلامي والسيرة الإسلامية كيف يمكن أن تقترب من قضايا العصر؟ كيف ينعكس منهجها الإسلامي على شهادتها على عصر؟ كيف ستعكس سطورها ومضامينها خصائص رؤية إسلامية عن العصر؟

٢- د.بنت الشاطئ هذه القمة الفكرية والفقهية والأدبية واللغوية التي امتد بها

العمر ما يزيد عن ثلاثة أرباع القرن كيف ستحدد قضايا «العصر» ذات الأولوية؟ كيف ستنظر إلى وضع الأمة في العالم خلال العقد الأخير من القرن العشرين؟

٣- كيف ستعبر تلك الأديبة الفقيهة عن معاني العصر بلغتها العربية الرفيعة؟ وما هو أولا مفهومها عن «العصر» الذي تشهده؟

٤- وأخيراً، هل كانت مقالاتها تحت عنوان «شاهدة عصر» هي «شهادة على العصر» بالمقارنة بما هو متعارف عليه في هذا المجال؟

ولقد أسفرت القراءة في المقالات التي تم توثيقها عن تحديد مجموعة من المحاور والموضوعات التي تبين طبيعة منهج بنت الشاطئ كشاهدة عصر وخصائصه.

وتتخلص هذه الموضوعات وهذه الخصائص على النحو التالي:

الربط بين الروحي وبين الواقعي، وخاصة خلال الأعياد والمواسم الدينية، وعلى رأسها رمضان، الربط بين الفتن والنوازل الداخلية والخارجية التي تصيب الأمة وبين قضية الأخلاق، مفهوم الأمة موجود وقائم ويربط بين شعوبها ثوابت مستمرة تصمد أمام المحن وتتحدى الاعتقاد باستلاب هوية الأمة، قضايا الأمة التي تثير الهموم والحزن متنوعة ما بين حروب وديون وبين مفاسد داخلية وأمراض اجتماعية بين استلاب هوية وذاكرة تاريخية في ظل بدع التغريب، التوظيف الممتد والمتصل للتاريخ الإسلامي واستدعاؤه لبيان معاني الجهاد، الاستمرارية ، السقوط، الكيد وغيرها.

وقبل الدخول في تفاصيل هذه الموضوعات يجدر التوقف- مبدئيا وحتى نصل إلى الخاتمة- للإشارة إلى سمتين تغلفان ما قرأته لبنت الشاطئ من مقالات: أولاهما أنه لم يمكني أن أفصل بين أنماط القضايا وبين المنهج؛ فإن مضمون القضية المطروحة يتضح بالمنهج، ومن ثم فإن بيان كيفية تقديم المضمون إنما هو بيان للمنهج في الوقت نفسه. أما ثانيتهما فتشير إلى الشعور بذلك التطابق الشديد بين بنت الشاطئ وبين الأمة ولكن في

إطار مشاعر حزن طاغية تتلاطم فيها وتتطابق في الوقت نفسه مشاعر حزن شاهدة عصر لمآسي أمتها مع مشاعر حزن الأم الثكلى. هي تقول على سبيل المثال: «سلام على أمتي في شهرها العظيم، ليلة القدر ليلتنا جميعاً، التقط أنفاسي المجهدة لأكون مع أمتي في عيد فطرها». كما أنها تنسج بين حزنها على حال أمتها وبين حزنها على ابنها فتقول «بعد شهور طالت عليّ ركنت خلالها أرجع البصر من أطلال دنياي القفر ووجودي العقيم إلى البقايا الممزقة لعالمنا الإسلامي المنكوب». (٨/ ٥/ ٩٢) كما تعبر في موضع آخر (٢٤/ ٣/ ٩٤) عما تجده من وحشة الاغتراب في زمن عقيم بليد ينشغل فيه الناس عن مصائب جيرانهم من شعوب شقيقة، ويفتقد قيم التراحم الإسلامية.

بعبارة أخرى تقدم بنت الشاطئ نموذجاً حياً زاخراً عن التطابق بين الفرد والأمة.

وهي تعبر عن ذلك بوضوح شديد في موضوع من إحدى مقالاتها تحت عنوان «رسالة الإسلام الحضارية: مع المصطفى بشراً رسولاً يوم الرحيل». (٢٤/٣/٩٤) فهي تقول: «..وغالباً ما تتجاوب همومنا الفردية مع هجوم الأمة والإنسانية بعموم مطلق - تتماحى فيه أبعاد الأمكنة وآماد الأزمنة، وتتوارى فوارق العروق والأجناس والألوان والطبقات وتندمج ذاتيتنا الفردية الجماعية في جوهر ذاتية الإنسان، يأسى لأحزان أخيه الإنسان حيثما كان ..».

ولكن من ناحية أخرى كان حزن بنت الشاطئ حزن المؤمن الذي يجد تفسير نوائبه ونوائب أمته في سنة الله، كما يجد السلوى في رحاب الله تعالى ورحمته، فهي تقول: «الأيام تمضي وبنا ما بنا من حزن وقهر، ونحيي مع أمتنا شهر صيامها وعيد فطرها.. لا تنسخها عوادي الزمان وفوادح الكوارث .. فذلك أمر الله تعالى .. فيما يبلو به عباده من الشر والخير فتنةً تمحيصاً لقلوبهم وإلزاما لهم بكلمة التقوى..». (٤/٤/٩٢)

ومن ناحية أخرى، نجدها المؤمنة المرابطة التي ترى أن المرابطة واجب على الجميع كل في موقعه كهلاً أو شاباً فيما يسر له، كما تؤمن بتكامل أدوار الأجيال حول خدمة قضايا الأمة.

وفيما يلي بعض التفصيل حول نتائج القراءة، فكيف ستقودنا إذن إلى الإجابة على الأسئلة المطروحة حالياً؟ حيث يقع في صميم هذه الإجابة بيان منهج بنت الشاطئ «كشاهدة عصر».

أولاً، من دخول رمضان إلى ليلة القدر إلى عيد الفطر: الرابطة بين العقدي والواقعي:

تحتل المناسبات الدينية ـ وعلى رأسها شهر رمضان ـ قيمة متميزة لدى بنت الشاطئ. ولقد كان انفعال بنت الشاطئ بها قرين انفعالها بحال الأمة: كيف؟ فمع رمضان ترى بنت الشاطئ أن الأمة ما زالت قائمة وواحدة بالرغم مما أصابها من نوازل.

١- ففي مقال تحت عنوان «قبس من نوره بين محاق وهلال» (٥/ ٣/ ٩٢) يظهر مدى ربط بنت الشاطئ- بمنهج متميز- بين أيام رمضان وبين واقع حال الأمة، ففي انتظار رمضان ترصد الداء والأسباب (الاستقواء بالغير، الفرقة والتشتت) وتذكِّر بالمحن والحروب، وتنبه وتحذر من خطر إسرائيل أكبر عدو لدود، وتستعجب من سلوكنا المتهالك على اللهو وعدم الخجل مما أصاب مكانتنا، وتسجل اختلال اتزاننا لأننا لم نعد نعرف المسار وأضحينا في غفلة الوعي وقصر البصر والبصيرة.

ثم تسجل مجيء هلال رمضان «بازغاً من ظلمات المحاق، فيرى أمته على عهده بها محتشدة لشهوده في مواكب الرؤية، لم تخلفه موعدها معه رغم ما ألم بها من كوارث جائحة وفتن حالقة، ولا حملها بؤس الوقت على أن تتعلل لإخلاف الموعد بمن ثكلت من مئات ألوف أبنائها في (الفتنة الكبرى) وما لقيت من فداحة الوطأة الرهيبة على شعوب منها أهلكها البغي، وديار كانت عامرة من فجر التاريخ فصارت خراباً». بعبارة أخرى فإن بنت الشاطئ تجد في «رمضان» عاملاً موحداً للأمة؛ فهو الثابت المستمر الذي يجمع ويظل شاهداً على حالها، وتأمل بنت الشاطئ أن يكشف نور رمضان الغشاوة عن بصرنا وسمعنا لندرك معنى السنن الثابتة في الكون والحياة.

وتظل بنت الشاطئ على الأمل باقية، أمل أن يظل الدين موحداً، فهي تقول: «وفي مجال نوره الرحب، فوق الحدود والسدود نتراءى له (رمضان) أنه واحد.. وتشرئب مآذن.. واصلة بين أرض لنا تئن من وطأة الطاغوت وبين الآفاق العليا للحق والخير، وترجع آذان الصلاة الذي لم يغب قط عن سمع الزمان منذ أذن به للصلاة من المسجد النبوي قبل أكثر من ألف وأربعمائة سنة قمرية».

٢- وتتكرر المعاني نفسها ولو بعبارات أخرى في مناسبة ليلة القدر، (٢٠/٣/١٩٩٢) فبعد أن تشخص د./ بنت الشاطئ أنماط قضايا الأمة المختلفة من ديون وحروب وتغريب وفساد، يتبين لنا كيف ترنو إلى البعد الإيماني أملاً في حل وموحد، فتقول: «في ليلتنا، ترنو شعوبنا إلى النور البازغ من الأفق الأعلى، غير محجوب عنها بغواشي الظلمات وعربدة الطاغوت، فترفع الدعاء إلى الخالق عز وجل: (ربنا اكشف عنا العذاب إنا مؤمنون).

كما تقول: «هذه ليلتنا ليلة الملايين من أبناء الأمة» في كل مكان. لأن الجميع، فقراء وأغنياء، في الريف وفي الحضر، في دور العبادة وفي مجالس الأنس فقراء إلى الله تعالى في هذه الليلة التي يتطلعون إلى نورها يقبسون منها نفحة أمل ورجاء، وعلى موعد معها ليرفعوا إلى الله شكواهم ونجواهم.

٣- ومع العيد، وفي مقال تحت عنوان: «عيد فطرنا زكاة ودعاء وصلاة»، (٤/٤/١٩٩٢) تجدد د./ بنت الشاطئ طرح نفس المعنى: العيد رابط من روابط الأمة مهما كانت المحن والنوازل، فتقول: «بقية من باقياتنا الصالحات، لم يطمس بهاءها وجلالها مر الأيام والليالي وكسر الغداة العشي لأكثر من أربعة عشر قرناً. وبلاغاً إلى الناس في زمان التصنيف إلى عالم أول وثان وثالث ، بين سادة وعبيد (والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخيراً مرداً). نحتفل به تحدياً لمن ظنوا أن جوهر أصالتنا قد أزرى به صدأ العتاقة، وأن ملامح هويتنا قد جارت عليها فتنة الاستهواء بمحدثات البدع وألحت عليها ذرائع المسخ

والتشويه والاستلاب فهان علينا أن يجور لطاغوت بغير هوية ولا تاريخ، أن يستعبد آصل الأمم هوية وأعرقها تاريخاً وعلماً وحضارة».

ثانياً، الرابطة بين قضية الأخلاق في الإسلام وبين حال الأمة:

اتخذت د.بنت الشاطئ «الإسلام والمبادئ الكلية للأخلاق» موضوعاً لمقالات «حديث رمضان» ١٤١٢هـ . وقبل أن تولج في التفاصيل اللغوية والفقهية في المقالات المتعاقبة، استهلت السلسلة بمقال تبين فيه دواعي اختيارها للموضوع، على نحو يبرز أن هذا الموضوع يقع في صميم شهادتها على العصر التي لا ينفصل فيها القيمي عن الواقعي، كما لم ينفصل فيها العقدي عن الواقعي.

أ- ففي هذا المقال تحت عنوان «عبرة الأيام وحديث الموسم» (٦/ ٣/ ١٩٩٢) تبدأ برصد «قضايا أمتنا» التي تدارستها مع ولدها أكمل أمين الخولي قبل رحيله، والتي امتحنت أمتنا في نفس العام (المقصود بالطبع أزمة الخليج والحرب أساساً)، تقول: «تواجهنا قضية (الأخلاق والإسلام) تستقطب ظواهر الأزمات السياسية والاقتصادية في الصراع المحموم على مراكز السلطة ومناطق النفوذ.. (والحوار) في قضايا أخلاقية شاغلة تنفي الشذوذ عما نحن به من عجائب وغرائب، وترفض مسار الأحداث السائرة بنا على السنن الثابتة، وقد قال الله عز وجل: (سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً).

بعبارة موجزة ترى د.بنت الشاطئ أن أزمة أخلاق تفسر أزمة الأمة، ولذا فهي تنفي ما قد يعتقده بعض القراء من أن اختيارها «موضوع الأخلاق لحديث الموسم دقة قديمة ونغمة نشاز في إيقاع هذا الزمان، وكأني لم أقرأ البحوث التي اختارها «الأهرام» نماذج لرؤية عالمية لمستقبل الشرق الأوسط..».

ومن ثم فهي تسجل متابعتها لأحداث العراق، الجزائر، ليبيا، السودان، إيران، باكستان، الصومال، (مساعي السلام) صفقات السلاح بعد حرب الخليج، واهتمامها بدلالة كل هذه الأحداث بالنسبة لموقع الإسلام في موازين القوى العالمية، وبالنسبة «لحرمة العهود والمواثيق

الدولية وأخلاق عالم الكبار في تنمية عالمنا الثالث»، وبعد هذا التسجيل تقول: «لا أرى وجهاً للعدول عن الحديث في قضايا الأخلاق والإسلام، لما أقدر أنها تستقطب غيرها من قضايانا الشاغلة وما يطرأ عليها من تغيرات عصر جديد بدأ بعاصفة الصحراء وحرب الخليج نافذاً إلى أقطار العالم كله، وإن رأى بعض مثقفينا المحدثين أن اختياري موضوع الأخلاق لحديث الموسم، دقة قديمة ونغمة نشاز في إيقاع العصر».

إن د.بنت الشاطئ إنما تطرح في هذه السطور قضية مهمة منهجية، وهي المتصلة بقدرة «المنظور القيمي» على تفسير الواقع، ناهيك عن تشخيصه. فإن تصديها على هذا النحو السابق للعلاقة بين قضية الأخلاق في الإسلام وبين حالة الأمة ليضعنا في صميم هذه القضية: المنظور الإسلامي كمنظور قيمي، وقدرته التفسيرية والتقويمية والتغييرية.

ثالثًا، من أنماط قضايا الأمة: قضية الاستلاب الحضاري واستلاب الذاكرة التاريخية:

رصدت د.بنت الشاطئ في مواضع متفرقة من مقالاتها موضع الورقة أنماطاً مختلفة من قضايا الأمة الداخلية والخارجية، تظهر من طرحها الرابطة بين الداخلي والخارجي، كما تعكس سنن الله في خلقه.

وهذه القضايا هي: حروب البغي، الديون، المجاعات والأوبئة، الصناعات الملوثة والأطعمة الفاسدة، مذابح الأقليات المسلمة، اللاجئين المشردين، التغريب وقهر الغربة في الأوطان، والتشويه والاستلاب المتمثل في أفلام الجنس والجريمة وبرامج الإعلام للتثقيف والتسلية المبتذلة، المخدرات، الاغتصاب، المال، الاستثمار، الرشاوى والعمولات والمقامرات والمساومات، أحداث الجزائر وليبيا والسودان وإيران وباكستان والعراق.

ولعل من أهم القضايا التي توقفت عندها بقدر من التفصيل قضية التشويه والاستلاب للهوية، وقضية استلاب الذاكرة التاريخية.

وقد ضربت مثالاً على قضية التشويه واستلاب الهوية (٤/ ٤/ ٩٢) ما طرأ من بدع على إحياء رمضان والعيد على الطريقة العصرية، وهي الطريقة التي تحول بها الشهر تدريجياً في مصر خلال السنوات الأخيرة، إلى شهر للاحتفالات والليالي الملاح، يتصل مباشرة بالتطور الذي تفرضه الطبقات الجديدة على الحياة في مصر.. يتحول بها الدين على يديها إلى مظهر اجتماعي للرياء والأبهة.

أما قضية استلاب الذاكرة التاريخية فلقد طرحتها في منسابة العاشر من رمضان، ففي مقال تحت عنوان «عاشر رمضان وتداعي الذكريات»، (٢١/ ٢/ ٩٤) والتي اخترقت سلسلة «المرأة وتاريخ الإسلام الحضاري»، تبدأ د.عائشة بسؤال: «لم يزل يلح على خاطري في مثل هذا اليوم (العاشر من رمضان) منذ سلبه حقه الشرعي في ذكرى يوم النصر بديله الأصم يوم سادس أكتوبر، من حيث لا ندري ولا نتوقع». ولذا فبعد أن تصف الحال قبل ١٠ رمضان ١٣٩٣هـ (٦ أكتوبر ١٩٧٣) ومنذ هزيمة يونية ٦٧، وبعد أن تصف بتعبيرات لغوية فائقة الحس والدلالة معاني وأحداث يوم العاشر من رمضان ١٣٩٣هـ ، وبعد أن تبين شروط النصر لله تعالى كانت التلبية، وباسمه جل جلاله كانت التعبئة والاستنفار والاحتشاد، وسعى إلى جبهة القتال جند مشارقة ومغاربة يقاتلون في سبيله صفاً واحداً بلواء واحد، ولتكون كلمة الله هي العليا». وبعد أن تقول: «وفي ضمير الأمة ارتبط النصر بيومه الميمون، العاشر من رمضان» تعود وتتساءل كيف؟ ولم؟ ومتى كان التحول إلى بديله الدَّعِيّ؟

وفي ضوء كل ما سبق حول إسقاط العاشر من رمضان من الذاكرة، واستكمالاً للتأكيد، تظل د./ بنت الشاطئ تُذكّر كل عام بهذا المعنى وتداعياته. ولهذا ففي مقال تحت عنوان «قراءة في تاريخنا: كأننا يا بدر لا رحنا ولا جينا (١)» (٣١/ ٣/ ٩٤) تستنكر د./ بنت الشاطئ أسلوب الاحتفال العقيم بأيامنا التاريخية المشهودة- مثل يوم بدر- على الطريقة العصرية، أي بإقامة السرادقات وإعداد الأغاني والمسلسلات، ثم ينفض السامر، وحتى يحل العام التالي، وهكذا، وبحيث يصبح يوم بدر في منطقتنا «مكتوم الصدى،

مطموس الأثر، وذلك ما لا يصح في واقع التاريخ وثوابت السنن لطبيعة الأشياء وعواقب الأحداث المؤثرة في موازين القوى ومسار حركة التاريخ ومصائر الجماعات، بل يظل السجل الوثائقي ليوم بدر مفتوحاً في وعي التاريخ وذاكرته، يرصد أصداء اليوم المشهود ويراجع حساب موازين القوى التي تقررت يوم بدر بين قلة مؤمنة صابرة.. وبين كثرة باغية».

ولقد أعادت د.بنت الشاطئ التذكرة بالمعاني نفسها وإن كان بأسلوب مغاير في مقال آخر في رمضان تال تحت عنوان: «أنوار رمضان: البدريون في وجدان الأمة وضميرها». (٣٠/ ١/ ١٩٩٧) فهي تشير إلى أن الاحتفال في بدر جاء مدرجاً في احتفال أجهزة الإعلام العام بالشهر المعظم على الطريقة العصرية: المسلسلات والفوازير وإمتاع نجوم الليل وكواكب السينما في ملاهي العاصمة للصائمين بموائد الإفطار الشهية وإلى السحور الحالم.

وفي المقابل تأتي البرامج الدينية وندوات أهل العلم كفواصل تزاحمها فنون الإعلان المختلفة.

وحتى تزيد المعنى وضوحاً، فإن د./ بنت الشاطئ تذكر ما كان من تقاليد سباقة لإحياء رمضان، ولإحياء ذكرى الأيام الإسلامية الكبرى في الشهر المعظم، والتي «كان لكل منها عيده الخاص وشعائره المأثورة وفق برنامج معين غير مبهم بالإدراج في غيره، ولا تائه العبرة ملتبس المعالم، كالذي يحدث في زماننا البائس من استبدال ٦ أكتوبر بعاشر رمضان».

رابعاً: استدعاء التاريخ الإسلامي وتوظيفه:

توقفت د./ عائشة عند محطات ومفارق طرق هامة في التاريخ الإسلامي لتقدم من خلالها معاني وعبراً ذات دلالة بالنسبة لما تعايشه كشاهدة عصر.

فإلى جانب «موقعه بدر» ودلالتها بالنسبة «للجهاد» ولموازين القوى المعتبرة ليس

المادية فقط ولكن الإيمانية أيضاً، توقفت د./ عائشة- فيما طالعناه من مقالاتها- عند واقعة وفاة الرسول ﷺ وذكرى سقوط غرناطة والإسرائيليات. وتقدم هذه المشاهد على التوالي- وكما سنرى- معاني الحزن، ولكن مع استمرارية الرسالة العالمية، السقوط بعد الصعود، من الكيد الخفي إلى العداء المعلن. وهي المعاني التي تتولد من التاريخ، ولكن انطلاقاً من تأثير الواقع، وسعياً نحو توضيحه من خلال عبر التاريخ ودروسه.

١-واقعة رحيل الرسول ﷺ : معنى الحزن مع الاستمرارية:

في مقال تحت عنوان «رسالة الإسلام الحضارية: مع المصطفى بشراً رسولاً يوم الرحيل» (٢٤/ ٣/ ٩٤) فإن د./ عائشة عبد الرحمن بدأت بالتعبير عن حزنها الخاص لرحيل رمضان، وعن حزنها العام على حال الأمة. وإذ يتوحد الحزنان لديها فتتساءل عما تجده من وحشة الاغتراب في زمن عقيم بليد، نجد أنها تصل إلى استدعاء صورة الحزن الكبير يوم وفاة الرسول- صلى الله عليه وسلم. لقد وصلت إلى الاستدعاء من خلال التأسي على زماننا الذي لم تعد تتجاوب فيه الهموم الفردية مع الهموم الإنسانية لدرجة تجعل د./ عائشة تقول: «ليس من حق مثلي أن تبكي وتستروح أنس المواساة في زمن عقيم بليد .. فتحاملت على شتات نفسي ألم أوراقي المبعثرة». وبذا تصل إلى مشهد وفاة الرسول ورحيله تنقله عن أحد كتبها، كما لو كانت تريد أن تقول هذا هو معنى الحزن الكبير الذي يتصل بالأمة وبالرسالة وبالاستمرارية، والذي يهون معه وأمامه كل حزن. «دفنوا محمد بن عبد الله، وعاش الرسول- صلى الله عليه وسلم- خاتم النبيين الذي اصطفاه الله لختام رسالاته.. معجزة نبي أمي، وكتاب شريعة، ولواء عقيدة وجهت التاريخ، وحررت الإنسان، وهدت مسرى البشرية في ليل جاهليتها، وقاد مسعاها إلى آفاق المثل العليا للحق والخير والجمال».

٢-حضارة الإسلام في الأندلس: بين دروس الصعود والرسالة الحضارية وبين دروس السقوط:

في مقال تحت عنوان «بعد عام أسبانيا : حضارة ثمانية قرون للإسلام بالأندلس،

أهذا ما بقى لنا منها؟» (٢٠/ ١/ ١٩٩٤) نقلت د./ بنت الشاطئ لقرائها، وعلى لسان مؤرخي الحضارة الإسلامية من الأوربيين (جوستاف لوبون)، ما كانت عليه حضارة الإسلام في عصرها الزاهر بالأندلس من سمو ورفعه في مجالات العلوم والعمران: ولكن أضافت د./ بنت الشاطئ أنه أيضاً كان «للمسلمين العرب فيها إمامة الثقافة ورسالة التمدن».

ولقد جاءت هذه المقالة- كما يتضح من جزء من عنوانها: «بعد عام أسبانيا»- مع احتفاء أسبانيا بذكرى مرور ٥٠٠ عام على اكتشاف العالم الجديد، وهي أيضاً- بالنسبة لنا-ذكرى مرور ٥٠٠ عام على سقوط غرناطة آخر معاقل الإسلام هناك بعد عصر استمر ٨ قرون منذ مستهل الفتح الإسلامي (٩٢هـ-٨٩٧ هـ، ٧١٠م-١٤٩٢م).

ولهذا وجدت د.بنت الشاطئ المقالة مناسبة لتأكيد معنى رسالة الإسلام الحضارية.

ومفهوم هذه الرسالة كما أبرزتها د.عائشة هو أن «حضارة الإسلام ليست حضارة تمدن وعمران فحسب، بل هي كذلك رسالة روحية خلقية، وشعائر عبادات ومنهاج معاملات وسلوك». ولهذا تصف د./ عائشة كيف بدأ الفاتحون من خلال المساجد الجامعة والمدرسة القيام برسالة الإسلام الحضارية «بمفهومها الرحب ألا تقتصر- كما أشرت آنفاً- على التمدن العمراني والتقدم العلمي فحسب، بل تتجلى كذلك في القيم والأخلاق والسلوك. ويعترف علماء الحضارة بأن الفاتحين العرب المسلمين (هم الذين علموا الشعوب الأوربية، أو حاولوا أن يعلموها، كما قال الأستاذ لوبون والعلامة سبريو التسامح الذي هو أثمن ما تصبو إليه الإنسانية..)».

ولهذا وبعد التفصيل في إنجاز ملوك الأندلس المروانيين وكيف كان سقوط الدولة الأموية نهاية (قرون ثلاثة لأنضر حضارة عرفها التاريخ) تنبري د.بنت الشاطئ لبيان الوجه الآخر لمفهومها عن رسالة الإسلام الحضارية. وهو أن هذه الرسالة لا تسقط بسقوط الدول. فهي تقول: «وفي واقع تاريخنا أن البنيان الشامخ لدولة الإسلام الكبرى لم ينقض فجأة، بل حدثت فيه شروخ أخفاها وهج عظمة البنيان وأنذر بها مؤرخ

الأندلس أبو مروان ابن حيان القرطبي في مستهل القرن الرابع للهجرة.. ولم تتعطل مسيرة الحضارة الإسلامية بملوك الطرائق، ولا انطفأ منارها في هوج الأعاصير، بل سهر على حراسته أئمة كانوا نجوم الداجية وظل القرآن يهدي مسرى الأمة في داجي الظلمات».

كأن بنت الشاطئ تقول إن الأمة باقية ورسالتها الحضارية مستمرة بعلمائها وليس بحكامها فقط. ولهذا فهي تختم المقال بسؤال: «فهل لم يبق لنا من حضارة ثمانية قرون للإسلام في الأندلس سوى بقايا آثار ورؤى أطياف ورجع أذان صلوات وموشحات، وهمس نجوى وأشجان وداع وبكائيات الديار الغاليات»؟

٣-الإسرائيليات: من الكيد الخفي إلى العداء المعلن من جانب العدو اللدود:

وفي سلسلة مقالات عن الإسرائيليات تصدت د./ بنت الشاطئ لأمرين أساسيين. بيان التطور في التحدي الذي يمثله العدو اللدود والذي أضحى صريحاً وواضحاً بعد أن كان خفياً، والتأكيد على قاعدة منهاجية أساسية فيما يتصل بدراسة الإسلام. ومما لاشك أن كلا الأمرين في صميم واقع حال الأمة الذي يشهد الصلف الإسرائيلي كما يشهد التعدي على الإسلام.

وعن الأمر الأول، فهي تفتتح إحدى مقالاتها تحت عنوان «التقويم الإسلامي بالهجرة ومدخل الإسرائيليات إلى فكرنا الديني (٢)» (٨/ ٩/ ١٩٩٥) بالقول «لبثت زمنا اتهم مدسوس الإسرائيليات إلى فكرنا الديني، بخبث الذرائع ومكر المدخل ودهاء الحيلة، وأراها اليوم قد جاءتنا على المكشوف دون ستار أو قناع، فهل يكون الغزو السافر لأمنع حصوننا إنما هو الدهاء المحصن والإيغال في سوء الظن بوعينا؟»

وفي مقالة تالية تحت عنوان «قراءة في ملف الهجرة (٣): مدخل الإسرائيليات إلى فكرنا الإسلامي مرحلة التحضير» (١٤/ ٩/ ٩٥) تفتتح د./ بنت الشاطئ بالقول: «حركة الإسرائيليات في فكرنا الديني قديمة قدم تاريخنا العريق، على مراحل سايرت حركة التاريخ. ولا أشق على قومي الكرام بالتفات إلى ماض بعيد، تلهينا عنه دواهي

الملاهي وضغط النوازل، بل حسبي أن نرجع البصر إلى القرن الماضي قبل أن يغيب عن الرؤية بما شهد من حركة تحول بالغة الخطر، تحركت فيها شحنة الإسرائيليات إلى مرحلة التحضير لما نحن فيه. وعلى العهد بها في واقع التاريخ، ترصد المواقع، وتكشف المداخل، وتجهز البضاعة، وتخطف الإبصار، وتوجه الخطوات لمن يعبرون بها إلى الهدف المقصود».

فما أبلغ هاتين الافتتاحيتين في إيجازهما وفي تعبيرهما في الوقت نفسه، عن أكثر معضلات حياتنا الفكرية والسياسية والمعاصرة خطورة، وهي المتصلة بالتحدي للصهيوني والإسرائيلي على صعيد الحركة والفكر. وهو التحدي الذي ترجع جذوره إلى التاريخ.

ولقد انبرت د.بنت الشاطئ للكشف عن تفاصيل وعن دلالات وأبعاد هاتين المقولتين الموجزتين، وذلك عبر خطوتين: بالرجوع أولاً إلى التقويم الإسلامي بالهجرة ومدخل الإسرائيليات إلى فكرنا الديني، ثم بالرجوع ثانياً إلى الدراسات الاستشراقية التي وثقت للإسرائيليات وحركتها من منطقة الظل في كتب السلف وفي منشورات مجهولة إلى مجال الرؤية.

وبالتوقف عند هذه الخطوة الثانية نجد د./ عائشة عبد الرحمن وقبل أن تصل إلى دور الاستشراق الحديث في بث الإسرائيليات، تبدأ بالنص على جانب إيجابي في أعمال استشراقية (جوستاف لوبون) وهي الأعمال التي كشفت عن تفسير تاريخنا ومنطقه، والذي لخصته د./ عائشة كما يلي:

«الدين سر قوة هذه الأمة، وبالإيمان فتح المسلمون العالم، ويهون عليهم أن يخسروا كل شيء ولا يخسروا دينهم، وقد تُغلَب الأمة الإسلامية، ويبقى دينها لا يقهر، يحمي بقاءها ويحدو مسارها في ظلمات الليل».

وكأن د.عائشة بهذه البداية (في مقال: مدخل الإسرائيليات إلى فكرنا الإسلامي- مرحلة التحضير) تريد أن تبين وتؤكد على أن هذا غرض الإسرائيليات، وهو النيل من دين هذه الأمة حتى يمكن النيل منها، ولهذا فهي تنتقل إلى استشراق القرن ١٩، والذي

ضربت له مثلا بأعمال المستشرق اليهودي المجري جولد تسيهر (كتاب العقدية والشريعة والإسلام) وتسجل د./ بنت الشاطئ قبل أن تشرع في نقد بعض مقولاته أن هذه الأعمال قد «عبثت كتائب من يهود القرن ١٩ ورثة تأثر يهود الحجاز عصر المبعث.. مهمتها في مرحلة التحضير لمملكة بني إسرائيل، تحريك الإسرائيليات إلى موضع جديد .. انطلاقاً إلى مقولتهم الجريئة الفاحشة: الإسلام كله بضاعة إسرائيلية تلقاها محمد عليه السلام - من أساتذته يهود يثرب بعد هجرته إليها! وينشر جديد الإسرائيليات في الغرب الأمريكي الأوربي، لتسيطر على الفكر الغربي الحديث، في انتظار تحريكها إلى الشرق الإسلامي، مع رسل الثقافة العصرية..».

الأمر الثاني الذي أبرزته د./ بنت الشاطئ خلال قراءتها في ملف الإسرائيليات هو الذي يتصل بالشق المنهاجي في دراسة الإسلام.

وكانت د.عائشة قد أحالت في المقال السابق إلى مقدمة المترجمين لكتاب جولد تسهير التي تشير إلى الأخطاء غير اليسيرة التي يقع فيها المؤلف بسبب عوامل قد يكون منها «أنه لم يتأت له أن ينفذ تماماً إلى روح الإسلام ومبادئه وأصوله، وقد يكون منها ما هو طبيعي في كل ذي دين وثقافة خاصة من العصبية لدينه وثقافته الخاصة. ومن أجل ذلك كان نقله فرضاً على القادرين من أبنائها ، وبخاصة إذا كان ممن تخصص في الشئون الإسلامية»!!

ولكنها وفي مقدمة مقالة تالية في السلسلة نفسها تحت عنوان» قراءة في ملف الإسرائيليات والتأريخ للإسلام بالهجرة(٥) (٢٨/ ٩/ ١٩٩٥) توضح التزامها بقاعدة المنهجية الأصولية في مناقشة مقولات جولد تسهير. وفي هذا تقول «حين أنبه على أن الاعتراف بالقرآن الكريم وحياً إلهياً إلزام علمي منهجي لكل من يتصدى لدرس القرآن والإسلام ، مسلماً كان أو غير مسلم، فذلك لا يفرض بحال ما، شرط إيمان الدارس غير المسلم بالدين الإسلامي، كما لا يعني إطلاقاً جواز خوض المسلم في القرآن وعلوم الإسلام بغير علم، فذلك محظور علمياً مثلما هو محظور في الدين، مع التمييز بين غيب استأثر الله بعلمه، ومجهول يظل الإنسان كادحاً لاكتشافه، فيسقط عنه الحظر الديني

والعلمي معاً.. وكما لا يحل لعلمائنا الأئمة أن يقولوا في نصوص اللاهوت بغير علم سوى مطالعات ساعات بين كتبهم، لا يحل لعلماء اللاهوت أن يقولوا في القرآن أو الإسلام رجما بالظن».

وإذا كانت هذه القاعدة المنهاجية التي نبهت د./ بنت الشاطئ إلى ضرورة احترامها قد تعكس في نظر البعض تقييداً لحرية الفكر والرأي فإن د.بنت الشاطئ كانت الأكثر حرصاً على ضوابط العمل البحثي في مجال علوم الإسلام، كما كانت الأكثر حرصاً أيضاً على هذه الحرية انطلاقاً من فهمها فطرة دين الإسلام.

ففي مقال تحت عنوان: «حرية العقل والرأي (٢)» (٢٧/ ١/ ١٩٩٧)، تتحدث عن أحد أهم أبعاد حرية الرأي، ألا وهو الجدال في الأمور الدينية وما يتصل بها من مسائل عملية. وتوضح د./ عائشة من المعنى اللغوي للجدل ومن وروده في القرآن أن «..كثرة الجدل ظاهرة إنسانية من تلك الخواص التي تميزه عن غيره من الكائنات، ومن هنا قدر الإسلام - وهو دين الفطرة - طبيعة هذا الإنسان.. فلم ينكر عليه الجدال إلا أن يكون مماراة فاحشة في الحق الجلي والآيات البينات، عن عناد ومكابرة ، أو عن إصرار على الجهل والضلال.. وأما حين يكون جدال الإنسان عن حاجة إلى الاقتناع، فمن حقه أن يُصغَى إليه ويجادل بالتي هي أحسن. إن الإسلام أفسح للإنسان وجه العذر حين يكون جداله عن رأي حر وفكر حر ونية خالصة، لأن مثل هذا الجدال من إنسانيته التي حمل أمانتها».

٤-الخطر الإسرائيلي المعاصر في ظل قراءة التاريخ:

إذا كانت إعادة قراءة د./ عائشة لملف الإسرائيليات قد قدم لنا جذور الخطر الإسرائيلي المعاصر في مراحل البداية والتحضير، فإن التحذير من الخطر الإسرائيلي المعاصر قد شغل حيزاً أساسياً من خطاب د./ عائشة في مقالاتها. ولقد توقفت دائماً - أيا ما كان موضوع المقالة- عند الأشكال المختلفة لهذا الخطر؛ العسكري منه وغير العسكري (كما سبق ورأينا في البنود السابقة).

ومن خلال استدعاء التاريخ، لم تفقد د./ عائشة الفرصة لتقديم ، صورة أخرى عن هذا الخطر. وتزيد د./ عائشة الصورة وضوحاً من خلال استدعاء مشهد تاريخي ممتد، يعكس هذا المشهد الفارق بين رسالة الإسلام وبين رسالة إسرائيل إلى عالم اليوم.

ففي نطاق، مجموعة مقالات تحت عنوان «قراءة في تاريخنا» وفي مقالة تحت عنوان «الإسلام في طريقة من الحديبية وخيبر إلى كسرى وقيصر ومصر» (٢٥/٤/٩٦)، تعترف د./ بنت الشاطئ - اعترافاً صريحاً بهدف استدعائها لهذا التاريخ ودلالته، وهو المقارنة بين رسالة الإسلام ورسالة إسرائيل. فإذا كانت قد بدأت المقال بالنص على أن «رسالة إسرائيل إلى عالم اليوم وصلت إلى أقصاه طولاً وعرضاً وإلى جنوب وشمال.. قد أسمعت من به صمم»، فهي تتساءل: «هل يبلغ من قومي مسمعاً، ما أحدثهم به عن «رسالة الإسلام في طريقه من ..؟» ثم تقرر بحزم: «فليكن حديثي عن رسالة النبي الأمي يتجه بالتاريخ من الحديبية إلى كل من كسرى وقيصر ومصر.. رسالة إلى زمان تمثل بعصير عناقيد دماء الأطفال الرضع على إيقاع وطء الدبابات وجماجم أسرى حروب التصفية الدينية وضحايا التمييز العنصري، ودك المساجد والمستشفيات والملاجئ على المصلين والمرضى والتلاميذ، ويفيق إنذار مئات الألوف من الضحايا البشر ليخرجوا من دورهم إلى العراء المكشوف لحصد الضحايا قرباناً لطاغوت الزمان، ووليمة لأعداء البشر».

ويبين العرض التاريخي الذي تلا هذه المقدمة قواعد وضوابط تعامل الرسول- عليه الصلاة والسلام- مع يهود خيبر ومع مسيحيي مصر «وكان يهود خيبر هم من فروا إلى شمال الحجاز من وطأة الرومان الساحقة».

وعلى هذا النحو تتضح ملامح الصورة المقارنة التي أرادت د./ عائشة رسمها من خلال استدعاء التاريخ، أي لتوضيح الفارق الشاسع مع رسالة إسرائيل في العالم المعاصر. ولعل مغزى المقال يزداد وضوحاً إذا تذكرنا أن تاريخ نشره كان يتزامن مع «مذبحة قانا» في ظل ما عرف بعملية «عناقيد الغضب» التي نفذتها إسرائيل ضد لبنان

بعد مقتل رابين وقبيل انتخابات رئاسة الوزراء الإسرائيلية التي جاءت بنتانياهو وليس بيريز إلى السلطة في إسرائيل.

ولهذا لا عجب أيضاً أن تنتهز د.عائشة مناسبات دينية أخرى لتلقي بدلوها في تسجيل الممارسات الإسرائيلية؛ فنجدها- في نطاق مجموعة مقالات تحت عنوان: «مع المصطفى من مولده إلى مبعثه»، وفي المقالة الأولى تحت عنوان «اليتيم الهاشمي الرضيع» (٣١/ ٧/ ١٩٩٧) تبدأ المقال بالتذكرة بأن الاحتفال بعيد المولد النبوي قد مر «وعالم اليوم يستجدي إسرائيل أن تمن عليه بالعودة إلى مفاوضات السلام والمساومة عليه كيف شاءت ومتى شاءت، وهي تأبى إلا أن تواجه العالم كله بتهويد ما اغتالت من أقطار الشرق الأوسط موغلة في صميمه بما يحقق مآرب الصهيونية العالمية، ومعربدة على أعز حمانا بوطأة طاغوت وخيلاء مستعمر، وتضغط على وعينا الخاص والعام بتلاحق الأحداث وألاعيب السحرة ومكائد التضليل والتخدير».

ثم تشرع د.عائشة في جزء كبير من المقال باستعراض أحداث مستعمرة جبل «أبو غنيم» بالقدس الشرقية، ثم مشروع «رأس العامود» التي شغلت الساحة العربية خلال العام الأول من حكم نتيناهو ، وكذلك سابقة موافقة الكنيست على تهويد الجولان، والتي تناقلتها وكالات الأنباء في ١٢ ربيع الأول ١٤١٨هـ.

خامساً، من الارتحال إلى الموطن (دمياط) إلى الارتحال إلى الجبهة المغربية: معاني ودلالات ما قبل رحيل بنت الشاطئ: وطأة التغريب ومعنى الدين ووطأة التجزئة ومعنى الوحدة:

تنامى خلال العام الأخير من حياة د./ بنت الشاطئ إحساسها بالحزن الدفين على ما طال أمتها من كروب ومحن. وكانت زيارتها إلى دمياط «بعد سنين من بعد الملتقى» مناسبة جددت د./ عائشة عبر وصفها لوقائع هذه الزيارة ما تراه تفسيراً لما آل إليه حال أمتها. فإذا كان الارتحال السابق في ملف الإسرائيليات قد قالت د./ عائشة لنا من خلاله إن الدين هو سر قوة هذه الأمة ولذا أراد اليهود وتريد إسرائيل وحلفاؤها النيل منه، فلقد

كان ارتحالها إلى موطنها يجدد لنا المعنى نفسه. كيف؟

ولعل عنوان المقال ذاته خير تعبير عن خلاصتي السابقة، فتحت عنوان «مراجعات للرؤية التاريخية.. من الموقع الديني بثغر دمياط» (٢١/ ٨/ ١٩٩٧)، سجلت د.عائشة في بدايتها شعورها عن «ظلمة التغريب في عالم مأخوذ بها يستطل علينا ليل نهار من جرعات تخدير لمناعتنا المعنوية والروحية المكتسبة من وعينا لعز أصالتنا وعراقة تاريخنا، وجاز عليها أن ينمينا عالم اليوم إلى دول متخلفة نامية تستجدي الطاغوت حق وجود ومصير، وتستنفر الأمم المتحدة لتكفل لها حقوق إنسانيتها في عصر الفيتو. ولا أكتم قومي أنني إذ أطل على وجود أمتنا بين ماض وحاضر، يساورني بين حين وآخر هاجس ارتياب فيما أرصد من نوازل الوقت وتحديات العصر، أراني معها لازلت واقعة تحت الإحساس الباهظ بوطأة الكابوس الجاثم على وجودنا، يطاردني كالشبح فأرى كل الطرق موصلة إلى تل أبيب فالقدس».

ولا عجب بعد هذه المقدمة أن يدور تسجيلها للزيارة التي جمعت- كما تقول- شتات كيانها وهي في طريقها إليها من خلال «الموقع الديني» ترصد ما مرت به وما جال بخاطرها، في ظل عبارة ذات دلالة قوية جاءت بين سطور نهاية المقالة، وهي: «وعصرنا مأخوذ بالعامل الاقتصادي، يراه العامل المسيطر على حركة التاريخ بمعزل عن الدين»، وكذلك في ظل فقرة كاملة تزيد الدلالة السابقة وضوحاً وجاءت في بداية وصف الزيارة، حيث تقول: «دخلتها هذه المرة على استحياء، وفى ظنى أن ألتمس في خلوتى بها ما ساورنى من هاجس ارتياب فى إدراكى منطق الحتمية التاريخية لوجود أمتى بين ماض وحاضر، ولعلى فى هذا المناخ أجد نفسى فأراجع ما سبق لى من رؤية مسار تاريخنا من عصور العزة و المنعة، وحضارة قائدة رائدة، إلى ما نحن فيه من هوان موضعنا في المصنف الدولي، وهل زاغ بصري في رؤيتي للعامل الديني في وجودنا يستقطب سائر العوالم الأخرى اقتصادية واجتماعية ومذهبية، متأثراً بها ومؤثراً فيها، ليعطي تاريخنا كله تفسيره ومغزاه ومنطقه؟»

ولذا لا عجب أن ما سجلته من لمحات الزيارة ينضح بهذا المعنى: العمل التطوعي والبذل لوجه الله، الخصائص المميزة لشخصية أبناء دمياط، التساؤل عن مدى استمرارها وخاصة استقبال باكورة كل صباح بقارئ يبارك الدار ثم ينشط صاحبه من بعده، أدلة تجليل العلم والدين من مساجد الأولياء، التفسير الديني للمنطقة تمثلاً بتماثيل ومناطق ذات دلالة.

وأخيراً، وبعد هذه البداية للمقالة، وبعد محطات الزيارة التي سجلتها، تصل في النهاية وهي تصف طول طريق الإياب، إلى تسجيل ما سمعته عن غارة إسرائيلية على جنوب لبنان وعن ما نشرته «الأهرام» في بيان عنوانه «واشنطن تتفهم الإجراءات الإسرائيلية العقابية لفلسطين وتطالب عرفات بالتعاون الكامل مع تل أبيب».

وتختم د.بنت الشاطئ المقالة بالآيات البينات التالية (هذا نذير من النذر الأولى، أزفت الآزفة ، ليس لها من دون الله كاشفة ، أفمن هذا الحديث تعجبون، وتضحكون ولا تبكون، وأنتم سامدون ، فاسجدوا لله واعبدوا).

إن د.بنت الشاطئ- وهي تختم المقال على هذا النحو-كما لو كانت تصرخ: إن «الرجوع عن الدين هو سبب ما وصلنا إليه». فما أجملها من رابطة بين بداية ونهاية.

وبعد الارتحال إلى الموطن وموقع الديني منه كما رأينا تستدعي د./ بنت الشاطئ من الارتحال إلى المغرب أبعاداً دينية أخرى ذات صلة بواقع الأمة المجزأ وكيف تتغلب الروابط الدينية عليه. أحدها يتصل بالرابطة الوجدانية والروحية بين مصر والمغرب، وهي الرابطة التي تتسم بالثبات والديمومة، ومن ثم فهي تتخطى كل الروابط والعلائق الرسمية التي تتعرض للتغيير والإلغاء. وتنبع هذه الرابطة من رحاب القرآن الكريم وعلمائه والشيوخ الفقهاء، لما لهم من نفوذ جماعي واتصال مباشر بالجماهير: «اليوم أتجه إلى ما كان من تواصل حميم بين مصر والمغرب في رحاب القرآن الكريم، ومعلوم بالضرورة أن رحابه ملتقى الأمة كلها على مر الأعصار واختلاف الأمصار». هكذا تقول فى مقال لها تحت عنوان «التواصل بين المغرب ومصر : فى رحاب القرآن الكريم» (١٢/٣/١٩٩٨) .

وتأتي هذه الأبعاد لما يمثله رمضان المعظم - كعادته لدى د./ بنت الشاطئ من قبس نور يجمع شتاتنا على ترامي الأبعاد وتنائي الديار، يجلو عن وعينا وقلوبنا بلادة الحس وصدأ الوجدان والضمير، ويسرى بنا من ليلنا البهيم إلي مجال نوره...»

هكذا تقول د.عائشة «لقاء مع تاريخ الإسلام في الجهة المغربية» (٥/ ١/ ٩٨) . كانت تستقبل رمضان وهي تسجل «ظاهرة التآكل لأطراف العالم الإسلامي الكبير.. وحروب حاصدة غشوم، بعضنا فيها لبعض عدو»، وتربط بين أنباء مؤتمر القمة الإسلامي بطهران الذي هو «رسالة إلى عالم اليوم عن وحدة أمتنا تحت لواء الإسلام»، وبين إعلان نتانياهو التهويد الأبدي للقدس، ومن ثم وكما تقول د./ عائشة، فلقد أجهدها «تلاحق الأحداث وتراكم النوازل.. فالتمست مخرج صدق، فجمعت شتات ذاتي واتجهت تلقائيا إلى الجهة المغربية التي انتهى إليها مد الفتوح الإسلامية الكبرى بلواء الإسلام قبل نهاية القرن الهجري الأول، فلما كانت محنة ضياع الأندلس استقبلت الجهة المغربية هجرة الإسلام إليها دينا ودولة ولسانا وعلماً وحضارة وتراثاً».

خلاصة:

كانت د.عائشة «شاهدة عصر» من نوع خاص تعيش وقائعه وأحداثه واتجاهاته بعقل وقلب الفقيهة المسلمة التي ينقطع واقعها عن جذورها وعن تراثها: قيما وسلوكاً وروحاً، ولا تنبت مقاييسها ومعاييرها عن أسس وقواعد ومبادئ عقيدتها وحضارتها. ومن ثم فهي كانت شاهدة عصر لا تصف ولا تشخص بالتفصيل، ولكن تقيم وتفسر في ضوء منظومة قيم مستمدة من «الذات»، وفي ضوء تاريخ حضاري غني بالدلالات، ولهذا فإن المقالات التي رجعنا إليها كانت تبدأ بمقولة أو منطوق رئيسي يطرح هما من هموم العصر (التي لخصناها في مجموعات النتائج) ثم تبدأ المقالة بعد ذلك في تناول موضوع ذي دلالة تاريخية أو فقهية بالنسبة لهذا المنطوق. ودون أن تغرق في تفاصيل ودقائق القضية أو الحدث- وهو الأمر الذي تأخذه عن غيرها- كانت تنبري مباشرة إلى طرح هموم وأوجاع ما تعايشه، وذلك بأسلوب متميز وهو الأسلوب الذي يجد في الحدث

الديني أو المناسبة الدينية أو الواقعة التاريخية الدلالة والمغزى، سواء من أجل التذكرة أو التحذير، أو التنبيه أو المقارنة.

بعبارة أخرى لم تكن د.بنت الشاطئ تكتب في التاريخ أو التفسير أو غيرهما كغاية، ولكن كانت تستدعي التاريخ أو التفسير أو الحدث أو السيرة أو الفقه (وهي المجالات التي أبدعت حولها واجتهدت بشأنها في مخرجات أخرى - غير المقال الصحفي) لمنهجها: كشاهدة عصر. نعم .. منهجها في الشهادة على العصر هو منهج الفقيهة، المحدثة، المؤرخة، الأديبة. ومن هنا تميزه. فلم يكن استدعاء التاريخ لدى د./ بنت الشاطئ هروبا إلى ماضٍ أو مثل سابق، ولكن كان استدعاءً ينطلق من «أثقال» الواقع وهمومه، التي أوجعتها، ويرتبط بأحداث هذا الواقع وبتياراته: رصدًا وتشخيصًا وتفسيرًا وتقويمًا.

كما لم يكن استدعاء د.بنت الشاطئ لآيات القرآن الكريم إلا استدعاءً لجوهر القيم الإسلامية والسنن الإسلامية في الحياة والكون والعمران والبشر، والتي تحكم المسار، ومن ثم فإن الابتعاد عنها يفسر ما أضحى عليه واقع الأمة وحالها، فلقد كان الدين سر قوة هذه الأمة.

وليس أدل على رؤيتي هذه عن منهج د.عائشة كشاهدة عصر من كلمات د.عائشة ذاتها. فإذا كنت قد طرحت في بداية قراءاتي في المقالات «العينة» أسئلة لترشيد منهج التعليق، وإذا كنت قد سجلت على التوالي النتائج من واقع القراءة المتسلسلة في المقالات المتتالية زمنياً، وإذا كانت الصورة عن منهج د./ عائشة قد قاربت على التبلور مع اقتراب نفاد المقالات، إذا بي ومع المقالين الأخيرين كأني كنت على موعد مع أستاذتنا.

كأنها أرادت أن تقدم لي بنفسها إجابة الأسئلة التي انطلقت منها قراءتي والتي سجلتها في المقدمة، والتي قدمت في ضوئها مجموعة النتائج السابقة. وجاءت إجابتها على خطوتين:

فمن ناحية، وفي مقال تحت عنوان «لقاء مع التاريخ في الجهة المغربية» (٦/ ١/ ٩٨) وعلى هامش تسجيل انطباعاتها عن رحلتها إلى المغرب (خلال العام الأخير من حياتها) وصفت

تلاميذها بأنهم «أساتذة لجيل خلق لزمان غير زمانناء فنحن الذين ننتمي إلى المدرسة الإسلامية السلفية منهجاً وسلوكاً في زمان شائه يرجم الأصولية المتشددة في الدين ويصمها بتطرف في الإسلام» وبعد توقف عند قمة طهران وجولات أولبرايت لاحتوائها استأنفت د.عائشة قائلة: «..ويجهدني التفكير في موضع أبنائنا شباب علماء القرويين وموقفهم من تلاميذهم وقد خلقوا لزمان غير زماننا.. في زمان يلغو بفرية الدين أفيون الشعوب.. في زمان يلهج باستنساخ النعاج.. في عصر السيدة الأميرة ديانا وجالكين أوناسيس..». ولذا تصل إلى التساؤل: «ماذا عسى أن يكون موضع المدرسة الإسلامية ومن ينتمون إليها في زمان بليد يلقي بتبعات ما نحن فيه على مقولة التطرف في الدين الإسلامي»؟

ومن ناحية أخرى، وفي واحدة من آخر مقالات لها والتي أعادت نشرها «الأهرام» في بابها الرمضاني عقب وفاتها، والتي كانت قد وضعت عنواناً لها: «قراءة جديدة في الإسلام وقضايا الإنسان» (الأهرام ١٩/ ١٢/ ١٩٩٨)، تقدم د.عائشة مفهومها عن العصر وموضعها منه (وهي تلميذة المدرسة الإسلامية ولاءً ومنهجاً وانتماءً). ولا يسعني هنا أن أنقل عدة سطور أو ألخص بعض التفصيل. ولذا أرفق النص الكامل لهذا المقال، فهو خير خاتمة وخير معبر عن منهج بنت الشاطئ «شاهدة عصر» . رحم الله بنت الشاطئ المكلومة المحزونة على حال أمتها.

قائمة المقالات (العينة):

- التقويم الإسلامي بالهجرة ومدخل الإسرائيليات إلى فكرنا الديني (٢)، الأهرام، ٨/ ٩/ ١٩٩٠.
- قبس من نوره بين محاق وهلال، الأهرام، ٥/ ٣/ ١٩٩٢.
- الإسلام والمبادئ الكلية للأخلاق- عبرة الأيام وحديث المواسم، الأهرام، ٦/ ٣/ ١٩٩٢.
- الإسلام والمبادئ الكلية للأخلاق- الآداب والأخلاق في الإسلام (٢)، الأهرام، ٨/ ٣/ ١٩٩٢.
- عيد فطرنا زكاة ودعاء وصلاة، الأهرام، ٤/ ٤/ ١٩٩٢.

- أهكذا نحن، الأهرام، ٨/ ٥/ ١٩٩٢.
- بعد عام إسبانيا- حضارة ثمانية قرون للإسلام بالأندلس أهذا ما بقي لنا منها، الأهرام، ٢٠/ ١/ ١٩٩٤.
- المرأة وتاريخ الإسلام الحضاري- عاشر رمضان وتداعي الذكريات، الأهرام، ٢٨/ ٢/ ١٩٩٤.
- قراءة في تاريخنا- كأننا يا بدر لا رحنا ولا جينا، الأهرام، ٣١/ ٣/ ١٩٩٤.
- رسالة الإسلام الحضارية- مع المصطفى بشرا ورسولا يوم الرحيل، الأهرام، ٢٤/ ٣/ ١٩٩٤.
- قراءة في ملف الهجرة (٣) مدخل الإسرائيليات إلى فكرنا الإسلامي- مرحلة التحضير، الأهرام،
  - ١٤/٩/١٩٩٥.
- قراءة في ملف الإسرائيليات والتأريخ للإسلام بالهجرة (٥)، الأهرام، ٢٨/ ٩/ ١٩٩٥.
- قراءة في تاريخنا: الإسلام في طريقه من الحديبية وخيبر إلى كسرى وقيصر ومصر، الأهرام، ٢٥/ ٤/ ١٩٩٦.
- حرية العقل والرأي (٢)، الأهرام ٢٧/ ١/ ١٩٩٧.
- البدريون في وجدان الأمة وضميرها، الأهرام، ٣٠/ ١/ ١٩٩٧.
- مع المصطفى من مولده إلى مبعثه- (١) اليتيم الهاشمي الرضيع، الأهرام، ٣١/ ٧/ ١٩٩٧.
- مراجعات للرؤية التاريخية من الموقع الديني بثغر دمياط، الأهرام، ٢١/ ٨/ ١٩٩٧.
- لقاء مع تاريخ الإسلام في الجبهة المغربية، الأهرام، ٥/ ١/ ١٩٩٨.
- لقاء مع تاريخ الإسلام في الجبهة المغربية، الأهرام، ٦/ ١/ ١٩٩٨.
- المصحف الشريف لواء المسيرة، الأهرام، ١٢/ ١/ ١٩٩٨.
- التواصل بين المغرب ومصر، الأهرام، ١٢/ ٣/ ١٩٩٨.
- قراءة جديدة في قضايا الإنسان، الأهرام، ١٩/ ١٢/ ١٩٩٨.

***

العلاقات الدولية للأمة الإسلامية في فكر الإمام محمد عبده وحركته(*)

المقدمة: منطلقات الدراسة وأهدافها◆

(١) اتسمت أدبيات صادرة عن فكر وحياة الإمام محمد عبده بعدة ملامح تجدر الإشارة إليها ابتداءً؛ لأنها تمهد لتحديد أهداف الدراسة ومنهجها. ومن أهم هذه الملامح -في حدود ما تمت قراءته من هذه الأدبيات- ثلاثة: تنوع مبررات الاهتمام بهذا الفكر، تعدد مداخل واقترابات دراسة الخبرة الفكرية والحركية، مدى التوظيف لفهم أو علاج مشاكل راهنة أو معاصرة تشهدها كل مرحلة زمنية من مراحل إصدار هذه الأدبيات.

أ- فلقد تكررت الاحتفالات بالإمام محمد عبده، في ذكرى عقود متتالية على وفاته: (خمسين عامًا أو خمسة وسبعين عام أو مائة عام).. والتي اقترنت بإصدار كتب عنه، وانعقدت -أي هذه الاحتفالات- في ظل نظم سياسية مختلفة شهدتها مصر على التوالي عبر نصف قرن ويزيد، ابتداء من نظام عبد الناصر، مرورًا بنظام السادات ووصولًا إلى نظام مبارك. واختلفت الأطر الإقليمية والعالمية المحيطة بكل نظام وما يواجهه من

◆ نشرت هذه الدراسة في: إبراهيم البيومي غانم، وصلاح الدين الجوهري (محرران)، أعمال مؤتمر «الإمام محمد عبده مائة عام على رحيله»، مكتبة الإسكندرية بالتعاون مع دار الكتاب المصري بالقاهرة، ودار الكتاب اللبناني ببيروت، ٢٠٠٨.

* أوجه شكري الخاص للزميل الفاضل أ.د. سيف الدين عبد الفتاح؛ حيث ساعدت المناقشات الممتدة معه على إثراء التحليلات في الدراسة، كما أشكر أيضًا الباحثين بمركز الحضارة للدراسات السياسية مدحت ماهر وياسمين زين العابدين على مساعدتهما القيمة في مراجعة هذا البحث وفي إخراجه في شكله النهائي.

تحديات داخلية وخارجية على حد سواء. كما اختلفت دوافع الأكاديميين متنوعي الاتجاهات والمنظورات في تناولهم لفكر الإمام وحركته.

وفي مقدمات الكتب التي صدرت في مناسبات عدة سياسية أو أكاديمية تنوعت تبريرات الاحتفاء. وأذكر منها -على سبيل المثال وليس الحصر- ما يلي:

من ناحية: في تقديم كتاب[1] جرت الإشارة للإمام باعتباره من أعلام العرب الذين شاركوا في تراث الإنسانية ولهم نصيب كبير في الحضارة الإنسانية، ومن ثم تبرز الحاجة إلى دراسة هؤلاء الأعلام في هذه المرحلة من أطوار النهضة العربية في وقت تقاربت قلوب العرب وأوشكت أن تحقق الوحدة الثقافية الكبرى.

ومن ناحية ثانية: وفي تقديم الطبعة الثانية لإصدار آخر عن الإمام[2]، أشار المؤلف للإمام باعتبار أنه رائد الفكر المصري ذو الرسالة للأمة العربية، واستدعى ما سجله «الميثاق الوطني المصري» (١٩٦٢) عن موضع الإمام مع غيره من الزعماء في الفترة التالية للاحتلال الإنجليزي، واعتبر المؤلف أن التعريف بهؤلاء الزعماء، رسالة هامة ينبغي القيام بها في فترة «تجمع طاقات الانطلاق». وفي بيان أصدره المؤلف -في الذكرى الخمسينية لوفاة الإمام ١٩٥٥ وصفه بأنه رائد من رواد الثورة المصرية لم يكف على العمل من أجل إيقاظ وعي قومي ودعم وطنية إيجابية ... هي في سبيلها للتحقق بفضل جهود الثورة الواعية (ثورة ٢٣ يوليو) لرفع شأن الوطن.

ومن ناحية ثالثة: تضمنت مقدمة الطبعة الأولى من الأعمال الكاملة للإمام[3]، أن

---

(١) انظر تقديم د.عبد القادر حاتم للطبعة الثانية، وتقديم د. ثروت عكاشة للطبعة الأولى من كتاب: عباس العقاد، عبقري الإصلاح والتعليم «الأستاذ الإمام محمد عبده»، سلسلة أعلام العرب، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٦٠.

(٢) د. عثمان أمين، رائد الفكر المصري: الإمام محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٢، ١٩٦٥، ص ١٩-٢٠، ص ٢٧-٢٨.

(٣) د. محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، سلسلة منشورات عربية، بيروت، ط٢، ١٩٧٩، مقدمة الجزء الأول، كتابات سياسية.

هذه الطبعة الأولى قد جاءت في مرحلة تاريخية تميزت بشوق يتملك أمتنا للبحث عن الذات ولبعث أمتنا بالتجدد الذاتي ونقد التراث المتخلف، وهذا في مرحلة عرفت بالصحوة الإسلامية والإحياء الإسلامي.

ومن ناحية رابعة: تضمنت مقدمة كتاب[1] صدر بمناسبة مرور (٩٠) عامًا على وفاة الإمام، إهداء إلى روح المفكر العربي المستنير، الإنسان الذي جمع بين الفكر التنويري والإصلاح الديني والاجتماعي والسمو الخلقي.

ب- وتعددت مداخل واقترابات دراسة خبرة الإمام ومنظومة أفكاره:

- مدخل السير والتراجم (انطلاقا من قضايا العصر)[2].
- المدخل الفلسفي[3].
- مدخل الإصلاح التربوي والديني[4].
- المدخل السياسي[5].
- مدخل التقييم النقدي المقارن الاجتماعي -السياسي[6].
- مدخل الإصلاح الشامل (تجديد الدنيا بالدين)[1].

---

(١) د. عاطف العراقي (إشراف وتصدير): الشيخ محمد عبده (١٨٤٩- ١٩٠٥)، بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره، المجلس الأعلى للثقافة والعلوم والفنون، القاهرة، ١٩٩٥.

(٢) عباس محمود العقاد، مرجع سابق.

(٣) د.عثمان أمين، مرجع سابق.

د.عاطف العراقي، مرجع سابق.

(٤) وهو مدخل تبنّاه دارسو عصر «النهضة، اليقظة، الإصلاح والتجديد ..."إلخ من التسميات التي أطلقها قوميون أو إسلاميون، انظر هامش رقم ٢١.

(٥) د.عبد العاطي محمد، الفكر السياسي للإمام محمد عبده، مركز الأهرام للنشر، ١٩٨٠ وانظر:
- د. حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٦.

(٦) د. زكريا سليمان بيومي، التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين- دراسة تاريخية في فكر الشيخ محمد عبده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣.

- المدخل الشرعي[٢].

وبالرغم من تعدد المداخل -كمنطلقات- إلا أن جميع الدراسات تتطرق إلى مجمل أبعاد منظومة فكر الإمام وخبرته، ولو بدون توقف عند تفاصيل بعضها التي لا ترتبط مباشرة بالمدخل؛ مما يؤكد أنه يقدم رؤية عن الإصلاح الشامل متداخلة ومتنوعة الأبعاد، ولكن تنطلق من تجديد الدين كمنطلق وقاعدة وأساسٍ لتجديد الدنيا.

ج- لم تنطلق الأدبيات من مشكلات الواقع المحيط، كمبرر أو دافع للنظر في فكر الإمام وإعادة قراءته، باعتباره تراثًا حديثًا يستوجب النظر والتدبر، وإلا فلماذا الاحتفاء؟ كما لم تناقش هذه الأدبيات بعمق ما إذا كان مشروع الإمام قد تحقق أم لا؟ وهل أفرز هذا المشروع إصلاحا ممتدًا ومستمرًا حتى الآن؟ وما الأدلة من الواقع الراهن على ثمار هذا المشروع الإيجابية أو على فشله في تحقيق غاياته؟ ناهيك عن عدم الاهتمام الكافي بتلمس الامتدادات المعاصرة لمدرسة الإمام في فكر جيل أعلام النصف الثاني من القرن العشرين[٣]، والدراسة التراكمية لفكر كل منهم ومدى استجابته لتحديات أوطانهم وأمتهم الآنية.

هذا، ناهيك عن أن مشروع الإمام قد اجتمع على الاهتمام به -ولدوافع مختلفة-

---

(١) د. محمد عمارة، تجديد الدنيا بالدين، دار الوحدة، ١٩٨٥.

(٢) وهو المدخل الذي أبرزته الدراسات في تفسير الإمام للقرآن وفي إصلاح العقيدة والسنن. انظر على سبيل المثال:

- د. منى أبو زيد، منهج محمد عبده في دراسة العقيدة، مجلة المسلم المعاصر، العددان ٧٥- ٧٦، ١٩٩٥، ص ١٢٨-١٦٦.
- عبد الله المكي رشيد، منهج الشيخ محمد عبده في التفسير، عبد الله المكي رشيد، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، القاهرة.
- محمد صالح محمد السيد، إعادة بناء علم التوحيد عند الأستاذ الإمام محمد عبده، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

(٣) ما زلنا -في كل مناسبة للحديث عن الفكر الإسلامي الحديث أو المعاصر- نتحدث عن رفاعة الطهطاوي، الكواكبي، جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، لكن أين الدراسات الأكاديمية والفكرية الجامعة والمقارنة لفكر أمثال البشري، العوا، أبو المجد، عمارة، الجابري، أنور عبد الملك... وغيرهم؟

رموز من تيارات فكرية وسياسية عدة، إسلامية أو علمانية بروافدها من قوميين وليبراليين.. [(١)]. وهو الأمر الذي اقترن بقدر واضح من الالتباس أحاط بتفسير خبرة الإمام وفكره؛ حيث اختلفت تيارات محافظة أو أخرى مجددة حول هذه الخبرة وهذا الفكر تأييدًا أو هجومًا أو نقدًا؛ مما يجعل من نموذج الإمام ساحة لاختبار آثار التفاعلات الداخلية والخارجية في عصر برمته (وهو عصر يمتد منذ نهاية القرن الثامن عشر، إلى أوائل القرن العشرين) يمثل مرحلة انتقالية هامة في تاريخ الأمة الإسلامية، وخاصة فيما يتصل بالدرجة التي وصل إليها التحدي الخارجي؛ حيث أضحى تدخلًا مباشرًا واحتلالًا عسكريًا، وهذا يقودني إلى البند الثاني من هذه المقدمة: **هدف الدراسة ومنهجها.**

(٢) على ضوء الملاحظات الثلاث التمهيدية السابقة يثور التساؤلان التاليان:

ما هو مبرر الاحتفال -في مكتبة الإسكندرية- ودوافعه؟ وأين مدخل العلاقات الدولية بين مداخل دراسة فكر الإمام وحركته؟

ومن ثم فإن هدف دراستي له وجهان:

الأول- هو تحقيق إضافة وتراكم في مجال الدراسات عن الإمام من مدخل العلاقات الدولية: ودافعي لذلك ينبع من عدة اعتبارات ذاتية (ناهيك عن اعتبارات أخرى تتصل بالموضوع ذاته سيرد الإشارة إليها لاحقًا).

وعلى رأس هذه الاعتبارات: أن مثل هذه الدراسة تمثل مكونًا من مكونات خريطة اهتمامي بـ«العلاقات الدولية في الإسلام». وهو المكون المتصل بالفكر السياسي الإسلامي الدولي في عصوره المتتالية[(٢)]، حيث تمثل الجذور الفكرية -ناهيك عن الفقهية بالطبع-

---

(١) انظر دراسة لهذه الامتدادات في: د. عبد العاطي محمد: مرجع سابق، ص ٢٦١-٣٠٠.

(٢) يستكمل هذا الاهتمام بمجال الفكر جهودًا سابقة في مجالات أخرى: التاريخ الإسلامي، نظرية العلاقات الدولية من منظور إسلامي، العلاقات الدولية للعالم الإسلامي في النظام الدولي المعاصر: انظر على التوالي:

أ- د.نادية محمود مصطفى، مقدمة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام: الأهداف، الدوافع، المنطلقات، (في): د. نادية محمود مصطفى (إشراف)؛ المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام، الجزء الأول من المشروع، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦. =

مصادر هامة للتنظير للعلاقات الدولية من منظور إسلامي. وهو مجال يحتاج للاهتمام به قدر الاهتمام المناظر الذي يلقاه مجال الفكر السياسي والنظرية السياسية من منظور إسلامي.

فكيف قدم مفكرو الأمة الإسلامية فكرًا سياسيًا عن مشاكل وقضايا علاقات الأمة مع غيرها أو عن علاقات الأمم والشعوب بصفة عامة؟ وما هي طبيعة هذا الفكر ومسار تطوره؟ سؤال يفتقد الإجابة عليه من واقع دراسة أكاديمية منظمة تحقق تراكمًا في هذا

= د.نادية محمود مصطفى، مدخل منهاجي لدراسة التطور في وضع ودور العالم الإسلامي في النظام الدولي (في): د.نادية محمود مصطفى (إشراف)؛ مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، المرجع السابق، الجزء السابع.

- د.نادية محمود مصطفى، العصر المملوكي. (في): د.نادية محمود مصطفى (إشراف)؛ المرجع السابق، الجزء العاشر.
- د.نادية محمود مصطفى، العصر العثماني. (في): د.نادية محمود مصطفى (إشراف)؛ المرجع السابق، الجزء الحادي عشر.

ب- د.نادية محمود مصطفى، عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية: إشكاليات خبرة البحث والتدريس؛ (في): د.نادية محمود مصطفى، د.سيف الدين عبد الفتاح (محرران)؛ أعمال ندوة المنهجية الإسلامية والعلوم الاجتماعية: العلوم السياسية نموذجًا. مركز الحضارة للدراسات السياسية المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ٢٩/ ٧ – ٢/ ٨/ ٢٠٠٠، القاهرة ٢٠٠٢.

- د. نادية محمود مصطفى، إعادة تعريف السياسي: رؤية من داخل حقل العلاقات الدولية (في): د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير)؛ علم السياسة: مراجعات نظرية ومنهاجية. سلسلة محاضرات الموسم الثقافي (٤-٥) ٢٠٠١/ ٢٠٠٣، قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، ٢٠٠٤.

ج- د. نادية محمود مصطفى، تحديات العولمة والأبعاد الثقافية الحضارية والقيمية (رؤية إسلامية) (في): مجموعة باحثين: مستقبل الإسلام. دار الفكر العربي، دمشق، ٢٠٠٤.

- د.نادية محمود مصطفى، البوسنة والهرسك، من إعلان الاستقلال وحتى فرض التقسيم (مارس٩٢-يولية٩٣)، نجاح العدوان المسلح في فرض الأمر الواقع أمام أنظار النظام العالمي الجديد،(في): تقرير الأمة في عام (١٩٩٣) ١٤١٣هـ، مركز الدراسات الحضارية. القاهرة،١٩٩٤.
- د.نادية محمود مصطفى، آسيا الوسطى والقوقاز بين القوى الإسلامية الكبرى وروسيا، أنماط ومحددات التطور التاريخي للتفاعلات الدولية، إطار مقترح للتحليل السياسي للتاريخ الإسلامي، (في): معهد البحوث والدراسات العربية: الوطن العربي وكومنولث الدول المستقلة. القاهرة،١٩٩٤.
- د.نادية محمود مصطفى، كوسوفا بين التاريخ والأزمة الراهنة، (في): حولية أمتي في العالم (١٩٩٨) مركز الحضارة والدراسات السياسية، ١٩٩٩.
- الإشراف على والتحرير المشترك لخمسة أعداد من حولية «أمتي في العالم» (١٩٩٩-٢٠٠٥)، وموسوعة الأمة في قرن (٢٠٠٢)، من إصدار مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة.

المجال يناظر ما حققته دراسات نظرية العلاقات الدولية الغربية التي اهتمت بالجذور الفلسفية والفكرية لدراسة العلاقات الدولية في حد ذاتها أو كمصدر من مصادر التنظير(١).

ومما لا شك فيه أن تحقيق هذا الهدف الأول للدراسة يقتضي تحديد منهاجية لإعادة القراءة في فكر الإمام والتحليل تفضي إلى تكوين صورة كلية من مكونات متفرقة عبر أرجاء منظومة أفكار الإمام ومصادرها من كتاباته متنوعة الموضوعات والمناسبات (سترد الإشارة إلى هذا المنهج لاحقًا).

الهدف الثاني- إعادة قراءة ما كُتِبَ عن الإمام وما كتبه انطلاقًا من غايات تفعيل التراث وتوظيفه، وليس مجرد إعادة سرده وتكراره. ومن أهم صور هذا التفعيل هو أن يكون هذا التراث مصدرًا للعبرة والتذكرة أو البحث عن حلول للمشكلات(٢).

ويفترض هذا الهدف أن دوافع إعادة القراءة تتشكل تحت تأثير خصائص الواقع المعيش ومشاكله وتحدياته. ويزداد اتضاح أهمية هذا الهدف بإجراء المقاربة بين اللحظة التاريخية التي شكلت بداية عصر الإمام، واللحظة التاريخية الراهنة التي تمثل بداية عصر بعد مائه عام من وفاة الإمام، فإذا كان عصر الإمام قد سمى عصر اليقظة، عصر النهضة، عصر الإحياء، فماذا نطلق على عصرنا الراهن؟ وفى كلتا اللحظتين التاريخيتين تمارس العلاقات الدولية للأمة الإسلامية تأثيرها الواضح؟

ويكفي ابتداء في هذا الموضع الإشارة الموجزة (على أن يأتي التفصيل لاحقًا) إلى أنه إذا كان عصر الإمام قد شهد توالي الاحتلال العسكري لأرجاء الأمة وصولًا إلى مصر ١٨٨١ في ظل تنافس القوى الكبرى على استعمار العالم في موجته الثانية، وإذا كان قد

---

(١) انظر على سبيل المثال:
- F. Parkinson: The philosophy of international relations, Sage Publications, London, 1976.

(٢) حول غايات البحث في التراث وأهدافه وضوابطه: انظر: د. حامد ربيع، التراث الإسلامي ووظيفته في بناء النظرية السياسية، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٧٠.

شهد بدايات الإصلاح الوافد من الغرب في وقت وصل فيه الجمود والتقليد أقصى مداه على نحو زاد من القابلية للاستعمار، وإذا كان قد شهد بدايات تقوض الخلافة الإسلامية (العثمانية)، فإن اللحظة التاريخية الراهنة تشهد احتلالًا عسكريًا من جديد لأراض عربية وإسلامية (العراق وأفغانستان) وتهديدات باحتلالات أخرى (سوريا)، ناهيك عما لقيه المشروع الصهيوني الاستيطاني من تدعيم ومن توسع، وفى وقت تتزايد فيه موجات التدخل الخارجي السافر تحت اسم «مبادرات الإصلاح والتغيير»، وفى وقت تترنح فيه مجتمعاتنا ونظمنا تحت أعباء ووطأة تنازع المرجعيات وعدم التوافق أو الرضا على مرجعية سائدة للجماعة الوطنية، في نفس الوقت الذي نجد فيه أن النظم الاستبدادية التي تحتكر السلطة لعقود ممتدة، ترفض التغيير إلا الشكليَّ منه وتحت وطأة الضغط والتدخل الخارجي، .. **لهذا كله، يكتسب مدخل العلاقات الدولية لفكر الإمام أهميته؛ حيث إن عصره مقارنة باللحظة الراهنة عرف تداخلًا شديدًا بين الداخلي والخارجي.**

خلاصة القول في هذه المقدمة: من ناحية فإن الدراسة بدأت من القراءة في «الأعمال الكاملة» لمحمد عبده وبعض الدراسات عنه خلال العقدين الماضيين بهدف استكشاف حجم وموضع وطبيعة ما يتصل بالعلاقات الدولية.

وما عدا ما يتصل بالثورة العرابية والاحتلال الإنجليزي (الكتابات السياسية) في الأعمال الكاملة، أو ما يتصل بالدراسات عن الفكر السياسي للإمام (وهى قليلة مقارنة بما هو صادر عنه في عمومه أو في تركيزه على التجديد الديني والتربوي أساسًا)، فلا يوجد ما يبدو للوهلة الأولى ذو صلة مباشرة بمسألة العلاقات الدولية -فكرًا وحركةً- لدى الإمام. إلا أن القراءة الثانية أكدت أنه لا يمكن الاكتفاء بما عرف «الكتابات السياسية» عند الاقتراب من فكر الإمام من مدخل للعلاقات الدولية، ذلك لأن الكتابات الأخرى تتضمن ما يتصل بهذا المدخل.

ولذا فإن القراءة الممتدة في تفاصيل الأعمال الكاملة للإمام وفي تفاصيل بعض الدراسات العربية عنه ساعدت على تحديد محطات منهاجية وموضوعية تم جمعها ومحاولة

الربط بينها لتشكيل «منظومة نوعية عن العلاقات الدولية تنبثق من المنظومة الكلية لفكر الإمام وهي الإصلاح والتجديد». وهو الأمر الذي يدفع للتساؤل: **ما العلاقة بين العلاقات الدولية والإصلاح والتجديد الديني والتربوي والتعليمي؟** سؤال يقع في صميم هدف الدراسة الأول- كما سنرى. فبالرغم من عدم إمكانية التعرف على مكون مستقل ومتمايز في فكر الإمام عن العلاقات الدولية، إلا أنه يمكن اكتشاف مثل هذا المكون وتبين موضعه من خريطة مكونات فكره، ومن هنا مغزى عنوان الدراسة، ومن هنا أيضًا الدلالة الواضحة على أحد أهم خصائص فكر أعلام الأمة؛ وهو كونه فكرًا شاملًا يقدم رؤية متكاملة عن عصره بأبعاده المختلفة، أو عن الظاهرة الاجتماعية بصفة عامة، وعلى نحو يسمح لأرباب التخصصات الاجتماعية والإنسانية الحديثة من الاقتراب من هذه النماذج الفكرية من مداخل متنوعة ومن بينها مدخل العلاقات الدولية.

ومن ناحية أخرى: لابد من إعادة القراءة على النحو الذي يجيب عن سؤالين متراكبين:

- ما الذي تحقق من مشروع الإمام في مواجهة القوى الخارجية؟ وما الذي لم يتحقق ولماذا؟

- وكيف انعكس ذلك على ما وصل إليه حال الأمة؟ وما هي الدروس التي تقدمها خبرة المائة عام (بعد الإمام) مقارنة بطموحات مشروعه لتجديد الدنيا بالدين؟

بعبارة أخرى، الدراسة تميز بين مستويين: مستوى عصر الإمام وأثر سياقاته على دوافع وأهداف ومبررات فكر الإمام، ومستوى ما آل إليه مشروع الإمام ومنهجه الإصلاحي ومدى مصداقيته عبر العقود. وبالتالي؛ فإن إعادة قراءة الإمام -بعد مائة عام- لابد وأن تعي الفارق بين المستويين، وكمنطلق وقاعدة للوصول إلى الدلالة الراهنة لفكر وخبرة الإمام، وفق ما يقتضيه الهدف الثاني للدراسة.

(٣) وتنقسم الدراسة إلى جزءين وخاتمة:

الأول- يتناول أسباب الاهتمام بمدخل العلاقات الدولية لدراسة فكر الإمام

والإشكاليات التي يطرحها للاختبار انطلاقًا من طبيعة منظومة فكره التي تنبني حول مفهوم «الإصلاح والتجديد الديني والتربوي».

الثاني- يقدم أبعاد العلاقات الدولية وقضاياها في منظومة فكر الإمام استنادًا إلى منهاجية في القراءة حددت محطات منهاجية وموضوعية تتصل بالعلاقات الدولية وتشكل الصورة الكلية التي سعت الدراسة لتكوينها من مكونات متفرقة. وهي منهاجية تعيد قراءة الإمام من خلال أعماله وما كتب عنه، ولكن تجرى مع مراعاة طبيعة عصره.

وخاتمة الدراسة- يقدم تصورًا عن الدلالات الراهنة لنتائج خبرة الإمام الفكرية والحركية، ويطرح أفكارًا للمناقشة عن عواقب ومخاطر ما وصل إليه التهديد الخارجي من ضخامة، وذلك وفق منهاجية تستقرئ خصائص الواقع الراهن وتستدعي المقارنة بين اللحظة التاريخية الراهنة ولحظة محمد عبده.

أولا- القراءة في منظومة فكر الإمام وحركته من مدخل العلاقات الدولية: الأهمية، الإشكاليات

إن العلاقات الدولية المعنية في هذه الفترة موضع الاهتمام -أي عصر الإمام- وكما اتضح من القراءة الأولية في مصادر الدراسة، هي العلاقات بين الدول والشعوب والأفراد، في وقت لم تكن كل الدول-القومية بحدودها الراهنة في العالم العربي والإسلامي بعدُ حقيقةً واقعية وقانونية وسياسية، وهي أيضًا العلاقات في موضوعات وقضايا متنوعة، ابتداءً من الشأن العسكري السياسي، إلى الاقتصادي، ووصولًا إلى المجتمعي-الثقافي-التربوي، وهي العلاقات التي تتراوح بين الأنماط الصراعية والأنماط التعاونية. ومن ثم فإن هذا النمط من العلاقات فيما بين دول وشعوب الأمة الإسلامية وبينها وبين غيرها -وكما تفاعل معها الإمام- إنما يعبر عن العلاقات عبر القومية؛ ومن ثم يجسد أبعاد المنظور غير التقليدي لدراسة العلاقات الدولية مقارنة بالمنظور التقليدي، وهما منظوران رئيسان تبلور بينهما الجدل في مجال دراسة نظرية العلاقات الدولية عبر

النصف الأخير من القرن العشرين[١].

كما أن هذا النمط من العلاقات -وكما تفاعل معه الإمام أيضًا- إنما يعبر بدرجة أكبر عن أبعاد منظور حضاري إسلامي لإدارة العلاقات الدولية ودراستها؛ وهو المنظور الذي يجعل من «الأمة» مستوى للتحليل، ومن «الدعوة» دافعًا ومحركًا للعلاقات بين الأمم، ومن «الجهاد»، بمستوييه القتالي الصراعي والسلمي التعاوني أداة إدارة هذه العلاقات بل والقيمة المرجعية لهذه الإدارة، ومن «الرؤية الشاملة» مدخلًا لقضايا العلاقات في مجملها، دون تركيز على إحداها فقط (العسكرية مثلًا) على حساب الأخرى ولكن بالجدْل بينها، ثم استدعاء كل منها في ارتباطه بالأخرى وفق مقتضيات مصلحة الأمة في مرحلة محددة، إنه المنظور الذي يجعل من كل ما سبق منهجية أساسية في فقه واقع هذه العلاقات الدولية[٢].

وانطلاقًا من هذا التعريف المبسط، وبالنظر إلى طبيعة عصر الإمام والمرحلة الزمنية التي عايشها من هذا العصر، وبالنظر إلى خبرة الإمام الحركية ومنظومة فكره في مواجهة تحديات هذا العصر، يمكن القول بإمكانية دراسة هذه المنظومة من مدخل العلاقات الدولية؛ حيث إن طبيعة هذا العصر تدفع بقضايا العلاقات الدولية إلى قائمة الأولويات،

---

(١) انظر على سبيل المثال:
- د. نادية محمود مصطفى، الدعوة إلى منظور جديد في دراسة العلاقات الدولية، السياسية الدولية - أكتوبر ١٩٨٥.
- د. نادية محمود مصطفى، العولمة وحقل العلاقات الدولية؛ (في): د. سيف الدين عبد الفتاح، د. حسن نافعة (إشراف وتحرير)، العولمة والعلوم السياسية، سلسلة محاضرات الموسم الثقافي (١)، العام الجامعي ١٩٩٨- ١٩٩٩، قسم العلوم السياسية كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ٢٠٠٠.
- د. نادية محمود مصطفى، إعادة تعريف السياسي: رؤية من داخل حقل العلاقات الدولية، مرجع سابق.

(٢) د.نادية محمود مصطفى، عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية: إشكاليات خبرة البحث والتدريس، مرجع سابق.
د. إبراهيم البيومي: المبادئ العامة للنظرية الإسلامية للعلاقات الدولية، المسلم المعاصر، بيروت، العدد ١٠٠، ص ص ٨٥- ١١١.

ومن ناحية أخرى أفردت منظومة فكر الإمام -الإصلاحية في جوهرها- واستجابتها لتحديات هذا العصر -وعلى عكس ما قد يبدو للبعض- مكانةً لهذه القضايا.

إذن ما هي خصائص عصر الإمام ومشاكل علاقات الأمة؟

١- تؤكد هذه الخصائص -كما سبق القول- أهمية القراءة في منظومة فكر الإمام وحركته من مدخل العلاقات الدولية؛ حيث إن دراستها تبين طبيعة ودرجة ما وصل إليه التحدي الخارجي للأمة من تأثير، كما تبين أيضًا طبيعة ودرجة التحديات الداخلية وقدر تفاعلها مع التحديات الخارجية تأثيرًا وتأثرًا وتأكيدًا لأهمية تأثير «العصر» على الإمام. نذكر -على سبيل المثال- أن الأستاذ عباس العقاد قد أفرز في كتابه عن سيرة الإمام الفصول الثلاثة الأولى لتتناول على التوالي (كما نص على ذلك في التمهيد للكتاب)[1]: «عصر اليقظة»، يليه فصل عن «حياة القرية المصرية» في ذلك العصر، يليه فصل عن «الجامع الأزهر» فيما اتصلت به حياة القرية من رسالته الفكرية والاجتماعية؛ «لأننا نفضي من كل تاريخ من هذه التواريخ الثلاثة إلى تاريخ صاحب السيرة: أعظم من أنجبته القرية ونهض برسالة الأزهر في عصره... فالذي نتحراه منه أن يكون عضوًا من أعضاء قوة حية، قبل أن نتحراه جزءًا من فترات التاريخ أو جزءًا من الخريطة الجغرافية».

وعن خصائص العصر بصفة خاصة[2] قدّم العقاد رؤيته عن موضع الفترة التي ظهر فيها محمد عبده مقارنة بما قبلها و دلالة هذه الفترة بالنسبة لما هو آتٍ؛ فلقد شخَّص العقاد حالة الأزمة الكبرى للعالم الإسلامي وما نتج عن صدمة الاحتكاك المباشر بالغرب مع الحملة الفرنسية فقال:

«وعلى هذه الوتيرة كان القرن الثامن عشر في الشرق العربي أحلك ساعات ليله الطويل: ليل الجهالة والجمود... بل كان القرن الثامن عشر أسوأ -ولا ريب- من أسوأ القرون التي تقدمته في أيام الجهالة والجمود، لأنه القرن الذي انبعثت فيه المسألة الشرقية

---

(١) عباس محمود العقاد: مرجع سابق، ص ٧.

(٢) المرجع السابق، ص ص ٨- ١٩.

من بقايا الحروب الصليبية، فكان نذير الخطر الأكبر، إذ كان الخطر قد تفاقم وتراكم، وتجمع وتوسع، حتى لا مزيد.

وكانت المسألة الشرقية قد تمخضت عن دور آخر وراء دور الحروب الصليبية وهو دور التفاهم بين دول الاستعمار على تركة الرجل المريض... إلا أن المسألة الشرقية صنعت من المعجزات في إيقاظ الشرق ما لم تصنعه الحروب الصليبية.

لأن الشرق العربي انتصر وعلى الغرب في تلك الحروب ورد عادية الدول الأوروبية عن ذماره فقنع بما انتهى إليه وبقي على حالة التي هو فيها، وهبط من بعدها دركة تحت دركة... لكن المسألة الشرقية جاءت في أوانها هذا فصنعت من المعجزات ما لم تصنعه تلك الحروب، وكان سر هذه المعجزة أنها فتحت أعين الشرق على مواطن عجزة ونقصه، وعلمته قهرًا ما كان يأبى أن يتعلمه باختياره، فأدرك حاجته إلى التغيير العاجل، وأدرك ما هو ألزم له من ذلك وهو حاجته إلى علم يجهله، واعتقاده أن أمم الغرب قد انتصرت بذلك العلم عليه، وأنه لا غنى له عن ذلك العلم ليستعيد القوة التي انتصر بها على أعدائه، قبل أن ينتصروا عليه ويأخذوا عليه كل طريق غير طريق الفناء أو التغيير... ولعلنا ندرك حقيقة الحال ونعلم أن وعود الإصلاح كانت ضرورة لازبة ولم تكن إنعامًا ولا إحسانًا من ولاة الأمور إذا نظرنا إلى بقاع العالم العربي فلم نجد فيه بقعة واحدة رضيت بما هي فيه ولم ينهض أملها للمطالبة بنوع من الإصلاح... إن الشرق لم يكن سريع الخطى في انتقاله من دور الجمود إلى دور الخلاص، لأنه قضى نحو قرن كامل يجاذب بعضه بعضًا عن الطريق القويم بين من يحسبون أن هذا الخلاص كله في اتباع الجديد على علاته ومن يحسبون أن هذا الخلاص مطلب بعيد المنال علينا إذا نحن لم ننبذ الجديد بقضه وقضيضه... وفي مصر كانت حملة نابليون هي الصدمة الكبرى التي خصتها بدروسها العاجلة، وكانت دروسًا محتومة لا تمهل المتعلم أن يتردد بين الجمود والحركة...

... وقد فارقت الحملة الفرنسية مصر ولم تفارقها فكرة التقدم العصري الذي سبق إليه القوم بعلوم ابتكروها أو بعلوم اقتبسوها منا، وآن لنا أن نردها إلينا. ولكنها كانت

فكرة تحوم بين بعض الرءوس ولا يظهر لها أثر في الحياة العامة، لاختلاف وجهات النظر بين طلاب الجديد على علاته وأعداء الجديد بحذافيره... فلم يمض جيل واحد بعد الحملة الفرنسية حتى ظهر «الرجل المثقف» في البيئة المصرية ولم تخل منه بيئة من بيئات التقليد والرجعة إلى القديم وهي على عادتها في الأزمنة المختلفة أعدى أعداء التحول والتجديد... وهذا هو الفارق بين المثقف ابن عصره في منتصف القرن التاسع عشر وبين الجامد على قديمه قبل ذلك بخمسين أو ستين سنة. فارق بين من ينظر بعينه وبين من يتخبط في الظلمة أو يقاد... ومن هؤلاء نابغتنا الريفي الأزهري الذي علم علم اليقين، بل آمن إيمان الدين المتين، أن «التقدم العصري» رهين بعلوم لنا أهملناها وهجرناها، وعلوم للمعتدين علينا سبقونا إليها ولم نلحقهم في غير القليل منها، وهي حقيقة من «بديهيات» أيامنا هذه بعد منتصف القرن العشرين، ولكن نابغتنا الريفي الأزهري -محمد عبده- كان يقررها بعد منتصف القرن التاسع عشر... ولكنه سجل بها طابع العصر كله من منتصف القرن الثامن عشر إلى منتصف القرن التاسع عشر...»

إن قراءة هذه السطور للعقاد تبرز لنا أمورًا ثلاثة: أن القضية الكبرى في هذا العصر هي صدمة الغرب، وأن اليقظة التي ترتبت عليها واجهتها بعض القيود من أهمها تصارع الاتجاهات والمرجعيات حول جدوى الإصلاح وسُبُله، وأخيرًا قيام مجموعة من النخب والدعاة بمهام الإصلاح لمواجهة هذه الصدمة، كان على رأسهم محمد عبده برؤيته ومنهجه الذي قدم نموذجًا متميزًا في هذه المرحلة الانتقالية الخطيرة.

ولقد انبرت أدبيات عدة تحت عناوين: عصر النهضة، الإصلاح، اليقظة، التجديد ..(القرن ١٩م) تحاول تحديد هذه الخصائص بصفة عامة والتي أحاطت – ليس بمحمد عبده فقط ولكن بسائر زعماء ورواد الإصلاح في هذه المرحلة[1].

---

(١) انظر على سبيل المثال:

- د. محمد البهي، الفكر الإسلامي في تطوره، القاهرة، ١٩٧٠.
- د. محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، وصلته بالاستعمار الغربي، ط ٨، ١٩٧٥.

أ. أنور الجندي، يقظة الفكر العربي في مواجهة الاستعمار، الأنجلو المصرية، ١٩٧١، ص ص ٢٧– ٥٢. =

وتتلخص هذه الخصائص فيما يلي:

أ) الأزمة الكبرى التي واجهت المسلمين: ترجع إلى ضعف الدولة العثمانية، الأزمة الفكرية الناجمة عن الجبرية والجمود والتخلف ومن ثم الانحراف الفكري عن وسطية الإسلام نتيجة الفصل بين ثقافة العقل وثقافة الروح، ناهيك عن الانحراف الاجتماعي السياسي الناجم عن التخلف في مجال العلم والقوة.

ب) بداية اليقظة الإسلامية بتياراتها الثلاثة: الإصلاح الديني (التوحيد)، والإصلاح السياسي، والإصلاح الاجتماعي، تلك التيارات التي واجهت تحديات خطيرة على رأسها الغزو الاستعماري، والتغريب والعلمنة؛ ومن ثم كان عليها أن تعد المناهج لمواجهة هذه التحديات وما أحدثته من صدع في البنيان السياسي والفكر السياسي والمجتمع الإسلامي.

ج) تزامن مع هذه اليقظة الإسلامية وتوازى معها تيار آخر ركز عليه الغرب الأضواء؛ ألا وهو التيار العلماني الذي وصفه الغرب بالحداثة والتقدمية، في حين وصف التيار الأول بالجمود والتقليدية أو المحافظة.

د) وبعد أن ركزت اليقظة الإسلامية في القرن الثامن عشر على اللغة والفقه والعقيدة والتصوف، توسع نطاقها لتشمل قضايا: الوحدة الإسلامية، العروبة ودورها في مقاومة الاستعمار، التربية والتعليم وإصلاح مؤسسات الأمة وعلى رأسها الأزهر، ميدان السياسة الوطنية، العلم والحضارة... ومن ثم أضحت مجالات

= أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، النهضة المصرية، ط٥، ١٩٨٩.
- أحمد عبد الرحيم مصطفى، حركة التجديد الإسلامي في العالم العربي الحديث.
- مجموعة باحثين، الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن ١٩، من منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط (١٩٨٣)، علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، (١٧٩٨- ١٩١٤) الأهلية للنشر والتوزيع، ط٤، ١٩٨٥.
- د. علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (١٧٩٨- ١٩١٤)، الأهلية للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٩٨٥.
- د. نازك سابايارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة: (الصراع الفكري والحضاري).

الإصلاح: عقيدية (التوحيد)، سياسية-مجتمعية (الحرية والوحدة)، وثقافية (مقاومة الغزو الثقافي الغربي).

٢- ومن أهم نتائج القراءة المقارنة التراكمية في الأدبيات عن خصائص هذا العصر ما يلي:

من ناحية: إن القرن التاسع عشر شهد قمة التصاعد في وزن التدخلات الخارجية في العالم الإسلامي (الفكرية والحركية على حد سواء)، والتي تفاعلت مع أزمة المجتمعات والنظم السياسية والفكرية الداخلية طوال قرون ستة سابقة على نحو أدى في النهاية، منذ بداية القرن التاسع عشر، إلى الوقوع في قبضه الاستعمار، فما أن اكتمل هذا القرن إلا وكانت قد أُحكمت قبضة الاستعمار (احتلال عسكري) على كافة الأرجاء العربية (ما عدا الشام ومناطق من الجزيرة العربية) وغير العربية (ما عدا مقر الخلافة في تركيا).

فإن القرون الستة السابقة على القرن التاسع عشر (منذ بداية الأزمة الثانية الكبرى للأمة؛ أي مع العدوان التتري، مرورًا بتصاعد وزن القوى الأوروبية الكبرى منذ بداية عصر النهضة الأوروبية الحديثة) قد شهدت تركزًا على أسباب الضعف المادية (الانقسام لدويلات، التهديد الخارجي) وغير المادية (التعصب والانقسام المذهبي، الجمود والتقاليد، ضعف القوة الروحية) سعيًا نحو إعادة بناء المجتمعات الإسلامية وعناصر قوتها المتآكلة، فإن القرن التاسع عشر، وابتداء من الحملة الفرنسية على مصر التي مثلت أول هجوم عسكري مباشر على قلب الأمة، قد شهد التركيز على التهديدات الخارجية بدرجاتها المختلفة العسكرية المباشرة والفكرية. ومن ثم فإن عصر محمد عبده اتسم بصعود التهديد الخارجي[1].

---

(١) انظر مزيدًا من التفصيل في نتائج الدراسة النظمية المقارنة لتطور العلاقات الدولية الإسلامية عبر عصور التاريخ الإسلامي المتتالية (سبعةَ أجزاء من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام)، وهي النتائج التي تضمنها الجزء الحادي عشر من هذا المشروع: د. ودودة بدران: وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الخلافة العثمانية (١٩٢٤- ١٩٩١م)؛ (في): د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير)، مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦.

ومن ناحية ثانية: يتضح أيضًا من هذه القراءة المقارنة بروز النقاش حول العلاقة بين العوامل المادية وغير المادية في تفسير الضعف المتصاعد للمسلمين وتزايد التهديدات الخارجية للأمة؛ حيث انقسمت التحليلات بين من يرجعونها إلى أحد العاملَيْن وبين مَن لا يفصلون بين الأمرين؛ سواء في أبعادهما الداخلية أو الخارجية[1].

من ناحية ثالثة: اختلفت استجابات الرواد وزعماء الإصلاح، على ضوء المعيارين السابقين، أي درجة التعرض لتحديات خارجية ومن ثم درجة التأثير الخارجي، والعلاقة بين العوامل المادية وغير المادية في تفسير فكرهم وحركتهم. ولذا ميز دارسو هذه التجارب بين نمطين من الاستجابة للتحديات الخارجية المتصاعدة في هذه المرحلة: نمط الاستجابة غير المتأثرة بالفكر الغربي خلال القرن الثامن عشر ونمط الاستجابة المتأثرة بالغرب (خلال القرن التاسع عشر) أو ما يسميه البعض[2] الإحياء الإسلامي ما قبل الحديث Pre-modern Islamic Revival والإحياء التحديثي modernism revival، كما يشير رضوان السيد إلى تيار التوافق[3] بين القيم الأساسية للإسلام وبين قيم التقدم الجديد الأساسية على اعتبار أن الانطلاق للتعلم من الغرب لا يعنى إسقاط الإسلام وثقافته من الحساب؛ لأن الإسلام يملك مقومات التقدم التي أهل المسلمون الأخذ بها.

ولقد ميز طارق البشري بين الموجة التجديدية الأولى (القرن الثامن عشر) والموجة

(١) انظر مزيدًا من التفاصيل في المرجع السابق.
- وانظر أيضًا:
- J. Saunders: The problem of decadence in Islam, International Journal of Middle East Studies, 1963.
- وانظر أيضًا: د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح: مقدمة حولية «أمتي في العالم» ١٩٩٩، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة، ٢٠٠٠. وكان موضوع هذا العدد «العلاقات البينية في العالم الإسلامي».

(2) John Esposito, Islam and Politics, Syracuse Univ Pr, 1998.

(٣) رضوان السيد: مراحل الخطاب الإسلامي في جوابه على التحديات خلال قرن، منبر الحوار، العدد ٢٣-٢٤ شتاء ١٩٩٢.

التجديدية الثانية (القرن التاسع عشر) التي جاءت من المناطق المغزوَّة ذاتها؛ ومن أبرز رجالها: الأفغاني، عبده، رضا، ابن باديس،.. وأتت هذه الموجة التجديدية كما يقول البشرى في ظروف جِدّ مختلفة عن الأولى؛ ولذا حملت معها وظائف جديدة تختلف عن وظائف الموجة الأولى، «فقلد صار على الحركة الإسلامية في عمومها أن تواجه أوضاعًا متعددة تستدعي مواقف فكرية مختلفة ومتباينة. فهي لم تعد تواجه فقط ما كان يواجهه محمد بن عبد الوهاب من بدع وخرافات، وهى لم تعد تواجه فقط أخطار الاحتلال العسكري الغربي لأراضي المسلمين، إنما صارت تواجه فضلًا عن ذلك كله، موجات من «التبشير .. والنزعة التغريبية»؛ لذلك لم يعد من مهمة الحركة الإسلامية فتح باب الاجتهاد فقط، ولكن جدت لها مهمة «الدفاع عن الأصول والثوابت» التي تميز العقيدة الإسلامية وهوية المسلمين.

بعبارة أخرى -وفق شرح البشري- فإنه كان لواقع المسلمين في هذه المرحلة جانبان: الاستعمار، والقابلية للاستعمار. الأول هو أثر الخارج فينا، والثاني هو الوضع الذي نكون عليه والذي يمكِّن من غلبة الغير لنا، وفى حين كان الأفغاني نموذجًا على مقاومة الجانب الأول فإن محمد عبده كان نموذجًا على مقاومة الجانب الثاني[(١)].

من ناحية رابعة: كانت القضية الكبرى لعصر محمد عبده هي صدمة الغرب ولكن مع وضع الاحتلال العسكري والضعف الحضاري والأزمة الفكرية الحادة والتجزئة، ولقد انعكست هذه القضية ثلاثية الأبعاد: «الاحتلال، الضعف، التجزئة»، على فكر الرواد وزعماء الإصلاح في هذه المرحلة؛ مما ولد استجابات فكرية تنوعت من حيث إعطاء الأولوية لأحد هذه الأبعاد الثلاثة.

فإذا كانت بعض الدراسات (الجزئية النوعية) المعاصرة قد تصدت لإسهام الفكر الإسلامي- وخاصة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر- حول كل قضية من هذه

---

(١) طارق البشري: خريطة الفكر الإسلامي المعاصر؛ (في): طارق البشري، محمود محمد سفر (محرران)، نحو وعي إسلامي بالتحديات المعاصرة، جامعة الخليج العربي، ١٩٨٩، ص ١٢٨-١٣٠.

القضايا الثلاث منفصلة عن بعضها البعض[١]، إلا أن البناء الفكري والمنظومة الفكرية لبعضٍ من أعلام هذا الفكر لم يسقط تمامًا أيٍّ من القضايا الثلاث للعلاقات الدولية للأمة الإسلامية، وهؤلاء الأعلام وإن جمعوا بين هذه القضايا، إلا أنهم أعطوا الأولوية لإحداها على الأخرى، مما حدا بالدارسين لتصنيف فكر هذا العَلَم ضمن فئة أو أخرى من فئات الإصلاح.

وأخيرًا كما يتضح لنا أيضًا من القراءة التراكمية المقارنة في بعض الأدبيات السابق التنويه بها حول الإصلاح والنهضة في القرن القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أو بصفة عامة، تصنيف الأعلام والرواد بين إصلاح سلفي، إصلاح ديني، إصلاح تربوي تعليمي، إصلاح سياسي، ناهيك عن المجاهدين بالقتال المسلح. وهذا هو التصنيف التقليدي– وفق مجالات الفكر والحركة، وهو تصنيف يفصل بين مجالات الإصلاح، كما لو كانت غير متكاملة، في حين أن البناء الفكري للأعلام لم يفصل –كما سبق القول– بين هذه المجالات، وإن كان أعطى الأولوية لإحداها على الأخرى.

وفى المقابل درجت أدبيات أخرى، سبقت الإشارة إليها أيضًا، للتصنيف وفق معيار «مقاومة الاستعمار أو القابلية للاستعمار»، أو معيار «درجة التوافق بين الإسلام والغرب»، أو معيار «درجة الحداثة»، جاعلين بالطبع – كما سبق القول– من درجة التأثر بالغرب أو درجة التصدي للغرب[٢]– معيارًا أساسيًا تفرضه طبيعة العصر. وهذا الفريق

---

(١) حول العلاقة بين التعددية والوحدة، انظر على سبيل المثال:

- James Piscatorie: Islam in a world of nation-states, Royal Institute of international affairs, Cambridge University Press, 1988.

- د. محمد السيد سليم: العلاقات بين الدول الإسلامية، جامعة الملك سعود، الرياض، ١٩٩١.

- وحول العلاقة بين الاستعمار والجهاد، انظر على سبيل المثال: رودولف بيترز، الإسلام والاستعمار: عقيدة الجهاد في التاريخ الحديث، المعهد الهولندي للآثار المصرية والبحوث العربية، القاهرة، ١٩٨٥.

- وحول الإصلاح الداخلي انظر كل ما سبق-ذكره- من أدبيات في هامش رقم ٢١.

(٢) انظر مناقشةً لمعايير تصنيف اتجاهات الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر في: =

- William E. Shepard: Islam and Ideology: Towards a typology, International Journal of Middle East Studies, 19, (1987) p p 307- 327.

وقد درجت بعض الأدبيات الغربية –أكثر من الأدبيات العربية– على التصنيف وفق معيار «درجة التأثر بالغرب والدلالة بالنسبة للفقه الإسلامي والفتاوى»، فيما اتجه بها للمنحى العام في التحليل، أو النوعي

من الدارسين (من المؤرخين وعلماء الاجتماع الديني والمتخصصين في الدراسات الإسلامية من العرب وغيرهم) قد أعطى لبيئة فكر الإمام النابعة من طبيعة عصره، الاعتبار في عملية دراسته وتقييمه أو على الأقل عند محاولة تسكينه في خريطة تيارات واتجاهات الفكر الإسلامي الحديث.

والملاحظ أيضًا -كما سبقت الإشارة- أن الأدبيات العربية عن الفكر الإصلاحي التجديدي -وبالرغم من تصنيفه إلى تيارات، لا تقر للعامل الدولي أو الخارجي مكانًا بين معايير للتصنيف، على عكس الأدبيات الغربية- العامة منها والجزئية. فهل يرجع ذلك إلى أن المتصل بالعلاقات الدولية -إلا ما اتصل بالجهاد- مندمج ومتسرب في الأبعاد الأخرى للفكر الإسلامي؛ السياسية وغيرها؟ وقد يرجع ذلك إلى شمولية فكر العلم الواحد- مثل الإمام محمد عبده.

ولكن يظل مفتاح الاقتراب من البناء الفكري للإمام قضية منهاجية؛ حيث تتعدد هذه المفاتيح بتعدد الاقترابات والتخصصات كما سبق التوضيح. وإذا كان كل منها يركز على منطقة تخصصه في البناء، إلا أنه يبقى لمدخل العلاقات الدولية ميزة الإسهام في عرض الرؤية الكلية لهذا البناء؛ نظرًا لطبيعة عصر الإمام الذي كانت قضايا العلاقات الدولية من أهم محدداته ومؤثراته على فكر وخبرة الإمام.

وبناء عليه لا يمكن الاقتراب من منظومة فكر الإمام محمد عبده، مهما وُصفت بأنها منظومة إصلاح تربوي وتعليمي وديني؛ بالتركيز على الداخل فقط ودون أن نضعها في إطار بيئتها التي أثرت فيها وتأثرت بها، وهى البيئة التي أفرزت أزمة فكر الأمة في ظل استحكام الهجمة الأوروبية بأدواتها المختلفة (الاحتلال العسكري، التغريب، التبشير..)

الجزئي، دون الاحتفاء بتقدير الوزن النسبي للقضايا الثلاث في منظومة فكر كل عَلَم. ويرجع هذا في جانب منه إلى اهتمامهم بدرجة أساسية بما أوقعته الحداثة وانتشارها من تأثير، في حين يجدر أن يقع في نطاق اهتماماتنا، واهتمامات الباحثين في التراث سعيًا نحو الفهم والعبرة، تحديد القضايا محل الأولوية وسبل معالجتها، سواء اقتضى الأمر نقلًا عن الغرب أو لم يقتضِ. انظر على سبيل المثال:

- J. Esposito: op .cit

من ناحية، واستحكام تجزئة الأمة من ناحية أخرى، والضعف الحضاري لقوتها واستبداد نظمها من ناحية ثالثة؛ مما ولد تفاعلًا ضمنيًا وظاهرًا بين هذه الجوانب الثلاثة. وكان الإمام -ولكن من منطلق تجديد الدنيا بالدين- قد تصدى بفكره وحركته لشرح هذا التفاعل وتشخيص حالته واقتراح سبل الإصلاح للأمة للخروج من هذه المعضلة الثلاثية الأبعاد.

خلاصة القول في هذا الجزء جانبان:

الجانب الأول- إن المقولة الأساسية التي يخلص إليها التحليل السابق، هي أن الشيخ الإمام المفتى -في تفاعله مع قضايا عصره- لم يتبنَّ رؤية مبسطة ولكن رؤية مركبة جمعت بين التحديات الكبرى لعصره، والتي لم يعد من الممكن الفصل بينها حيث يغذى كل منها الآخر في ظل تزايد التدخل الخارجي. وهو الأمر الذي يجسد -ليس مجرد استجابة كلية للبيئة المحيطة- ولكن يجسد الفكر الشامل للإصلاح: الشامل للأهداف، والشامل للأدوات. ومن ثم فهو -بحق- كان فكر «**الوسطية الإسلامية**». ولذا فإن قراءة جانب واحد من أهدافه أو النظر إلى جانب واحد من أدواته دون وضعها في إطارها الكلي، قد أفرز مجموعة من التأويلات والاتهامات والانتقادات لمنهج الإمام وفكره وحركته، مثلًا: حول العلاقة بسلطة الاحتلال، وحول الانفتاح على الغرب، بل وفي الإصلاح الديني ذاته وخاصة ما يتصل بالعلاقة بين الدين والسياسة؛ فهل النظرة الكلية لهذه المكونات الثلاثة في منظومة فكره وحركته تساعد على تقديم رؤية أخرى؟

الجانب الثاني- أن دراسة العلاقات الدولية للأمة الإسلامية في منظومة فكر الإمام وحركته تتمحور حول مجموعتين من الإشكاليات: أولاهما منهجية ومعرفية؛ وهي:

- إشكالية العلاقة بين الداخلي / البيني/ الخارجي.
- إشكالية العلاقة بين الفكري التربوي/ السياسي.
- إشكالية العلاقة بين القيمي/ المادي.

والمجموعة الثانية إشكاليات موضوعية، تتمحور حول العلاقة بين القضايا الثلاث

الكبرى للعلاقات الدولية للأمة الإسلامية؛ وهي: الإصلاح الداخلي (كأساس للقوة)، الموقف من الاحتلال من أجل الاستقلال والتحرر، والتغلب على التجزئة سعيًا نحو الوحدة. ولقد قدم منهج الإمام ومنظومة فكره موقفًا من هذه الإشكاليات في ارتباطاتها، وإجابة على ما تطرحه كل منها من أسئلة .. كيف؟ هذا يقودنا إلى الجزء الثاني من الدراسة.

ثانيًا- توجه وقضايا العلاقات الدولية للأمة الإسلامية في فكر الإمام

إن حديث العلاقات الدولية للأمة الإسلامية يتطلب اقترابًا من التوجه العام في فكر الإمام تجاهها ومن كيفية تحديد قضايا هذه العلاقات وأدوات إدارتها، وموضع ذلك كله من منظومة فكر الإمام، باعتباره مجدد الدنيا بالدين، ومن خبرته الحركية التي تأرجحت بين خبرة الإصلاح، والثورة، والنضال السياسي ضد الاستبداد المتحالف مع القوى الخارجية.

وتضمن تنفيذ هذا الاقتراب الإجابة عن مجموعة من الأسئلة التي تتصل بهذه المحاور الثلاثة: التوجه، القضايا، الآليات؛ وهي:

١- كيف أدرك الإمام تأثير «الآخر» على حال المسلمين في عصره؟
٢- كيف فسر أسباب هبوط المسلمين وسبل صعودهم؟
٣- ما هي عناصر القوة الأساسية التي يلزم على المسلمين إدراكها لتفعيل منظومة قوتهم الشاملة؟ ما هو مفهومه عن «القوة» و«المصلحة»؟
٤- كيف فسّر سقوط مصر تحت الاحتلال المباشر، وغيرها من الدول الإسلامية؟ وكيف شارك في مقاومة هذا الاحتلال؟
٥- وكيف تصور سبل مقاومة الاستعمار في مصر وباقي أرجاء الأمة؟ وما هي إشكالية العلاقة بين القوة الصلدة والقوة الرخوة في تصوره عن أفضل هذه السبل؟

١- التوجه العام: إصلاح دين الأمة وفكرها (تعليمًا وتربية) هو في صميم

السياسة، ومن الإسلام وبالإسلام من أجل القوة والحرية والاستقلال:

التوجه العام للسياسات الخارجية للدول مقصود به الأهداف والأدوات اللازمة لتحقيق هذه الأهداف في إطار التصور عن الدور والوضع في نطاق النظام الدولي.

والتوجه العام المقصود هنا -فيما يتصل بالإمام محمد عبده ودراسة موضع علاقات الأمة الإسلامية الدولية من منظومة فكره وحركته، باعتباره مفكرًا وثائرًا ومصلحًا- لا يختلف كثيرًا عن مفهوم التوجه العام للسياسة الخارجية للدول وإدارتها لعلاقاتها الدولية.

فما هي أهداف الإمام؟ وما هي استراتيجيته لتحقيق هذه الأهداف؟ وما هو تصوره لما يجب أن تكون عليه أمته، وما هي أدواته؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة تتمحور في معالجة إشكاليتين أساسيتين؛ وهما: إشكالية العلاقة بين الفكري وبين السياسي، وإشكالية العلاقة بين الديني وبين السياسي، وكلاهما احتلا نصيبًا وافرًا في الأعمال الفكرية والأكاديمية التي اهتمت بدراسة سيرة الإمام وعصره وأبعاد فكره وحركته، بل كانتا من أهم النقاط التي ثار حولها جدل الآراء المختلفة على تقييم خبرة الإمام الفكرية والحركية، الداخلية والخارجية، وفي تقاطعاتها.

ويساعد الإسهام في إعادة قراءة هاتين الإشكاليتين والجدل حولها في شرح رؤيتي عن التوجه العام لفكر الإمام (على نحو يفصّل في عنوان هذه الجزئية الذي يعلن مقدما مآل هذا الشرح ونتيجته)؛ ذلك لأن هذه الجزئية من الدراسة تنطلق من المقولة التالية:

«إن الفكر التربوي التعليمي للإمام هو في صميم السياسة؛ وذلك من منظور إسلامي لمفهوم الإصلاح الشامل، سعيًا على التوالي نحو القوة والحرية والاستقلال والوحدة، وباستدعاء الأدوات المناسبة لكل مرحلة (عملا إصلاحيًّا، ثورة، سياسات قوى، حوارات ومعاملات...)».

ولذا فإن المتجادلين حول الإشكالية الأولى: العلاقة بين الإصلاح الفكري والسياسة، للإجابة عن السؤال: هل ترك الإمام الإصلاح من أجل السياسة حين شارك

في الثورة وهل ترك السياسة بعد عودته من المنفى؟ ولماذا؟ من الأحرى بهم أن يتساءلوا: ما هو نمط السياسة الذي كان يمارسه في كل مرحلة من مراحل تطور خبرته، انطلاقا من المفهوم الإسلامي عن السياسة[١]، ومن المفهوم الإسلامي عن الإصلاح[٢]؟

كذلك فإن المتجادلين حول الإشكالية الثانية: العلاقة بين الديني/ والسياسي (والفكري) للإجابة عن السؤال: هل الإمام بدعوته لإبعاد السياسة عن الدين لما أصابه منها من مساوئ هل نحَى منحَى الليبراليين في موقفهم من الدعوة للفصل بين الدين والسياسة؟ من الأحرى بهم أن يتساءلوا: أي سياسة قصد الإمام وماذا عن موضع الإسلام في إطار مرجعي عن أوجه الإصلاح المتعددة التي دعا إليها الإمام؟ وكيف كان الإسلام إطارًا مرجعيًا له في أمور السياسة الدنيا (أي ما هو دون أمور ممارسة السلطة والحكم من أعلى)، كما في أمور السياسة العليا أيضا؟

وفيما يلي قدر من التفصيل حول هذه الجدالات وعلى نحو يشرح المقولة الأساسية التي تنطلق منها هذه الجزئية.

الإشكالية الأولى- العلاقة بين الفكري والسياسي:

وفيما يتصل بالمقولة المشهورة للإمام في كتابه عن (الإسلام والنصرانية): «أعوذ بالله من السياسة ومن لفظ السياسة ... ومن ساسَ ويسوس، وسائسٍ ومسوس، وأن السياسة ما دخلت في شيء إلا أفسدته»[٣]، فيقول البعض[٤]-ممن ركزوا في دراستهم للإمام على

---

(١) انظر في هذا المفهوم: د. سيف الدين عبد الفتاح، علم السياسية من منظور إسلامي: كراسات سياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية.

(٢) انظر في هذا المفهوم (الإصلاح): د. نادية مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح، خاتمة وفاتحة، في: أمتي في العالم، العدد السادس، الجزء الثاني، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة: ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص ص١٠٠٩ - ١٠١٢.

(٣) انظر: د. محمد عمارة، الأعمال الكاملة لمحمد عبده، الجزء ٣، الكتابات الاجتماعية.

(٤) د. زكريا سليمان بيومي، مرجع سابق ص، ٦٩.

مدخل الجدل بين الاتجاهات المحافظة والمجددة حوله- إن المحافظين[١] اعتبروا هذه المقولة إساءة بالغة إلى الفكر الشمولي الإسلامي الذي لا يرى فرقا بين ما هو دين وما هو سياسة، ويقرن هذا الجناح -أي المحافظون- بين هذا الموقف لمحمد عبده وبين ميله إلى التجديد وموقفه من الحضارة الغربية الداعي لضرورة الاستفادة منها، وهي الأمور التي دعت لاتهامه بالميل إلى الليبرالية، في حين كانت نفس هذه الأمور من مزايا فكر الإمام في نظر الكتاب الغربيين والمجددين[٢].

هذا، ولقد تنوعت تفسيرات هذا الجانب من فكر الإمام ما بين تفسيرات حركية أو فكرية :

١) فلقد رأى البعض[٣] أن هذه الرؤية للإمام عن السياسة كانت رد فعل لتركيز أغلب أتباع الفكر الإسلامي وانحصارهم في الجانب السياسي (المعارضة للخديوي والثورة عليه ومقاومة الاحتلال...) مهملين بقية الجوانب. والإمام كان يرى ضرورة العمل على إجلاء الاحتلال البريطاني إلا أنه لم يكن يرى ذلك ممكنًا بدون تعليم وتربية، وكان متشائما من أية حكومة تعقب الاحتلال إذا ظلت البلاد على حالها من الجهل والجمود، فإما أن تصبح الحكومة الجديدة أقسى استبدادًا أو أنها تؤدى إلى الاحتلال ثانيًا.

كما تعددت تفسيرات تخليه عن السياسة بعد المنفى؛ من قبيل مقولات: الموالاة للاستعمار وسلطة الاحتلال، ضرورات الواقع، موازنة سلطة الخديوي المناوئ للإصلاح والمتحالف مع رجال الدين التقليديين... وغيرها مما سنعرض له بالتفصيل في موضع لاحق.

---

(١) نقلًا عن المرجع السابق، ومن أهم هذه الاتجاهات المحافظة نقدًا لمحمد عبده: انظر: د. محمد محمد حسين الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، الجزء الأول.

(٢) حول الامتدادات الفكرية للإمام في مدارس فكرية متنوعة، أخذت منه كل منها ما تراه متوافقًا مع إطارها المرجعي وانتقدته أيضًا كل منها في أمور أخرى. انظر في: د. عبد العاطي محمد، مرجع سابق، ص ص ٢٦١-٣٠٠، تحليلًا لتأثيرات فكر الإمام على الاتجاه التقليدي المحافظ، والاتجاه التجديدي الليبرالي، حركة الإصلاح الإسلامي.

(٣) د. زكريا سليمان بيومي، مرجع سابق: ص٧٠.

٢) ولكن فريقًا ثانيًا، وكما تبرز نصوص بعض الكتابات، رأى أن التوجه الإصلاحي كان يعلو لديه على السياسي (بمعنى الاتصال بالحكام والأمراء والملوك من أجل إدخال الإصلاحات)؛ وذلك حتى قبل فشل الثورة ونفيه. فلقد كان أول ما خالف قادة الثورة عليه، كما يقول العقاد مثلًا[١]، هو «أن يهتموا بتعليم الأمة لتوكَّل إليها حقوقها وهي أمينة عليها». فلقد قال لعرابي: «علينا أن نهتم الآن بالتربية والتعليم بضع سنين، وأن نحمل الحكومة على العدل بما نستطيع». ولما بلغ الإمام غاية المطاف في حملات الإصلاح ومن طريق السياسة وعلى أيدي الأمراء والملوك دون جدوى، ظل -كما يقول العقاد[٢]- يأمل في أن تؤدي التربية والتعليم أهداف الجهاد في سبيل الإصلاح. ولذا ظل التعليم -لدى صاحب ملكة التعليم والتعلم- هو الغاية وأيضا الوسيلة؛ لأنه لم يقصد بالتعليم نقل طائفة من المعلومات ولكن لدفع المتعلمين إلى عمل واستثارتهم إلى غاية، وبث الحماسة في نفوسهم والنخوة في عروقهم.

ويشرح العقاد، كيف لم يكن لدى الإمام سلاح لبث النخوة أقوى من تعليم المغلوبين المستضعفين في مواجهة الظالم والمستبد[٣]. ويقول: «فإن النخوة الإنسانية في نطاقها الواسع هي محور هذه الحياة... وأن رسالة التعليم عنده إنما كانت في صميمها رسالة خلقية قبل أن تتجه إلى وجهتها الفكرية... كان يعلم ليحفز الناس إلى عمل لا يتوانون عنه...».

٣) واستكمالا لهذا التفسير الأخلاقي لسيرة الإمام وانطلاقا أيضا من أسس التفسير الفلسفي لنظرية الخير ونظرية الحرية لدى الإمام[٤] (باعتبارهما -ونظرية الاجتماع أيضا- استجابات فكر الإمام لنقده للأوضاع الأخلاقية والاجتماعية والدينية[٥])، فتجدر

---

(١) عباس محمود العقاد، ص ص ١٠٥- ١٠٧.
(٢) المرجع السابق، ص ١٠٧.
(٣) المرجع سابق، ص١٢١.
(٤) انظر التفصيل في: د. عثمان أمين، ص ص ١١٢- ١٢١.
(٥) انظر التفاصيل في المرجع السابق، ص ص ٩٨- ١٠٦.

الإشارة إلى رؤيته للإنسان كما قدمها د.عثمان أمين[1] باعتباره لم يُخلَق ميالا للشر بل إنه مجبول على الخير، محب للسلام. كيف لا وقد فطره الله أفضل فطرة، وقومه أحسن تقويم، وفضله على الحيوان وكرمه بالعقل الذي ساد به على العوالم الأرضية؟

وبناء عليه –وإضافة أيضًا إلى رؤيته للإنسانية وما بينها من روابط بغضِّ النظر عن فروق الدين واللون والجنس والعرق (كما سنرى لاحقًا)– فإن توجه الإمام هو –بلغة العلاقات الدولية– هو توجه قيمي ولكن واقعي أيضًا؛ يربط القيم والأخلاق النابعة من الدين والمنقولة بواسطة التعليم والتربية بمتطلبات تغيير الواقع وإدارته. وبلغة أخرى –شرعية إسلامية– هو توجه ينطلق من أن الإنسان هو من الأصول التي تتمحور حولها المقاصد، وأن السياسة هي من الفروع التي يدار بها شأن تحقيق المقاصد وحفظها ونمائها.

بعبارة أخرى، يقدم الإمام توجهًا قيميًّا واقعيًّا من أهم خصائصه الربط بين القيم والواقع. وهذه خصيصة من أهم خصائص منظور إسلامي للظواهر الاجتماعية[2]؛ السياسية منها بصفة عامة والدولية بصفة خاصة. وإذا كان نموذج فكر الإمام لم يخصص مباشرة لقيم التعامل الدولي، قدر ما خصص لقيم الإصلاح الداخلي، فذلك لأنه ينطلق من نقد خصائص واقعه الاجتماعي والأخلاقي والقيمي كمنطلق لتفسير مآل ما وصل إليه وضع الأمة في العالم بصفة عامة وما تعرضت له من احتلال بصفة خاصة. وتظل منظومة أدوات الإصلاح لديه تبدأ أيضًا من الفكري –ولكن كسبيل لتحقيق أهداف سياسية داخلية وخارجية على حد سواء. ولذا فهو نموذج فكري وحركي ديناميكي، وإن حركته هي دعوة للإصلاح إلا أن أدوات تحقيقها تتنوع بحكم الظروف والمصلحة.

* ومن ثم يمكن القول إنه يعكس الرؤية الوسطية عن قضايا الجهاد. فالاستعمار لن يتم إجلاؤه إلا بالتعليم والتربية (ولو بعد قرون)، والحكم الصالح لن يتحقق إلا إذا تمكن ...

---

(١) المرجع السابق، ص ص ١٥٤– ١٥٥.

(٢) انظر: د. سيف الدين عبد الفتاح: مدخل القيم– إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام (في) د. نادية محمود مصطفى (إشراف) مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، الجزء ٢.
– د. نادية محمود مصطفى: عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية، مرجع سابق.

الشعب من حمل الأمانة، والانفتاح على الحضارة الغربية، والأخذ عنها مقبول وضروري ولكن بضوابط لا تؤدي للتبعية الحضارية.. (كما سيتضح عند مناقشة قضايا العلاقات الدولية).

* كما يعكس توجه الإمام الرؤية الوسطية الإسلامية عن مفهوم القوة وعناصرها. ومن أفضل النماذج الشارحة لهذا المفهوم نقد الإمام لتجربة «محمد علي»[1] وأسرته باعتبارها تجربة سلبية الآثار على الشخصية المصرية بالرغم من كل الإصلاحات التي أدخلها محمد علي على عناصر القوة المادية من مؤسسات الدولة والجيش، إلا أنها جعلت من جهاز الدولة عائقًا دون نمو الحريات الشخصية والسياسية والاجتماعية؛ ولذا فإن التعليم والتربية كان وسيلة لتحويل قيم النماء الفكري إلى طاقة مادية فاعلة ونامية؛ ولأن التمدن ليس هو تقليد الغرب في الشكليات، لأن بداية تقدم الغرب كان في النفوس.

* كما يعكس توجه الإمام توجهًا وسطيًا آخر بالنسبة لفواعل الإصلاح وقادته[2]، فهو بدعوته للإصلاح التعليمي والتربوي كان يطمح لتطوير نخبة مستنيرة جديدة، يرى أنها المؤهلة لوراثة «قصر عابدين» و«قصر الدوبارة»، بعد أن تنمو بالعلم والثقافة والتربية والاستنارة نموًا تدريجيًا طبيعيًا؛ فهو لم يكن يؤمن بالجماهير العامة، وكان يرى أن الوصول إلى الرأي العام لابد له من قرون تبث فيها العلوم وتهذب العقول.

٤- ولهذا على ضوء ما سبق، فإن انتقال الإمام من الإصلاح إلى الثورة إلى الإصلاح في ظل الاحتلال، لم يكن تأرجحًا بين الإصلاح والسياسة، كما نحت معظم الدراسات في تحليلها الذي تنوعت أسانيده ومبرراته، وإنما كان سياسة تدير عملية تحقيق الأهداف بأدوات متعددة. وهذا هو المفهوم الواسع للسياسة (وهو المفهوم الذي وصل إليه حاليًا التطور في المنظورات الغربية للسياسة وإعادة تعريفها)، الذي لا يقصرها على علاقة الحاكم بالمحكومين أو ممارسات السلطة العليا أو السياسات الحزبية فقط؛ وبذا يصبح هذا

---

(١) د. محمد عمارة: الأعمال الكاملة.. الكتابات السياسية، ص ص ٩٣- ٩٦.

(٢) المرجع السابق، ص ص ٤٣- ٩٣.

المفهوم الواسع للسياسة هو الأقرب للمفهوم الإسلامي.

ولذا فإنه إذا كان الإمام قد ذمَّ السياسة، فلقد ذمَّ الوقوع في إسار «السياسات العليا» فقط، و«الأعمال الثورية» وما أسماه «الهياج والفوضى»، في حين أن السياسة ليست ثورةً فقط، ولكن درجات متنوعة من الممارسات ابتداء من قمة السلطة السياسية وحتى قاع المجتمع.

والجدير بالذكر أن موقف د.محمد عمارة من هذه القضية قد تطور على نحو يقدم سندًا لتحليلنا السابق. ففي الطبعة الثانية للأعمال الكاملة التي صدرت في بيروت ١٩٧٩، في الجزء الأول، وفى الدراسة التي قدَّم بها د.عمارة «الأعمال»، نجده يقرر(١)ابتعاد عبده –بعد عودته من المنفى– عن الاشتغال بأمور السياسة العليا والمباشرة والتعرض لعلاقة الحاكم بالمحكوم؛ ومنها الموقف من سلطة الاحتلال، على أن هذا موقف مبدئي وأصيل لدى الإمام من واقع نصيحته به لغيره من مقاومي الاستعمار، في غير مصر. ولكن يقول د.عمارة في موضع آخر من نفس الجزء[٢]: «لقد أخطأ محمد عبده عندما اعتقد أن «الإصلاح بواسطة التربية» بديل عن العمل السياسي المباشر ضد سلطة الاحتلال، فإن التحرر الفكري والسياسي والاجتماعي والاقتصادي...الخ... جميعها وجوه متعددة لعملة واحدة، ولابد لأية حركة سياسية ناجحة تتصدى لمستعمر يحتل بلادها من أن تخوض صراعها ضد هذا المستعمر على كل الجبهات.. إن آراء محمد عبده في الإصلاح الديني والتحرر الفكري لا يمكن أن تنتصر تمامًا إلا بواسطة نضال ثوري ... جزءًا من برنامج ثوري متكامل يناضل أصحابه على مختلف الجبهات؛ لأن الأهداف... هي في حقيقتها مهام ثورية... والخطأ الذي وقع فيه الرجل أنه سلك طريقًا غير ثوري...».

إلا أن د.محمد عماره –بعد ما يقارب العقد من الزمان– يعود فيقول[٣] ما يؤكد

(١) المرجع السابق، ص٨٧.
(٢) المرجع السابق، ص ٨١.
(٣) د. محمد عمارة، الإمام محمد عبده، مجدد الدنيا بتجديد الدين، دار الوحدة، ١٩٨٥.

ضرورة التمييز بين السياسة العليا والسياسة الدنيا في حركة وفكر الإمام:

«نحن نقول تبعًا له، وتفسيرًا لكلامه، أن السياسة كانت من أجل أهداف الرجل، وان الهدف الأول: تحرير الفكر من التقليد، والسلفية المستنيرة في فهم الدين، واستخدام العقل في إقامة صداقة وطيدة بينه وبين العلم .. كان هو جوهر السياسة والإصلاح السياسي كما فهمه الإمام ودعا إليه، وظل يعمل له في كل لحظة عاشها وكلمة كتبها، ومعركة خاضها، منذ أن لقي أستاذه الأفغاني وتتلمذ على يديه سنة ١٨٧١م حتى وفاته سنة ١٩٠٥م...

ولكن هناك «نوعًا» آخر من السياسة والعمل السياسي يتعلق بعلاقة الحاكمين بالمحكومين، وما يمكن أن نسميه «العمل السياسي المباشر واليومي». وهو غير مقطوع الصلة بذلك الذي حدثنا عنه الإمام، ولكنه متميز عنه بالتأكيد. ولذلك كان محمد عبده يسميه أحيانًا «بالسياسة العليا».. والهزيمة العرابية وما تبعها قد جعلت الرجل يلعن هذا اللون من «السياسة» ويركز كل جهده على الهدفين اللذين حددهما لنا، مؤمنًا أن الهدف الأول هو السبيل الأمثل – بالصبر والمثابرة ومن خلال القرون والأجيال– إلى إصلاح علاقة الحاكم بالمحكوم، ورفع الظلم السياسي من حياة الناس...». ود.عمارة يسند قوله هذا إلى نص للإمام[1].

وبالمثل كان د.عثمان أمين، قد ميّز أيضًا ولو ضمنيًا بين هذين المعنيين للسياسة في قوله[2]: «إن الإمام على الرغم من انصرافه عن السياسة الحزبية، لم يكف قط عن إبداء رأيه في المشكلات العصرية الكبرى .. فنهض بعبء ذلك الكفاح الروحي الموصول، الذي يكفل للمفكر حق الإشراف على سير المجتمع في عصره... واستطاع أن يخدم (من خلال جهوده الإصلاحية في الأخلاق والدين والاجتماع) الأمة خيرًا من أولئك المجاهدين المزعومين الذين لم يكونوا في الغالب إلا سياسيين محترفين».

---

(١) نقلًا عن: الجزء الثاني، طبعة بيروت، ١٩٧٩، ص ص ٣١٨– ٣٢٠.

(٢) د. عثمان أمين: مرجع سابق، ص ١٩٠.

بعبارة موجزة: لعل المداخل السياسية لدراسة فكر الإمام وخبرته تنبني على منطلقات التحليل السابق عن إشكالية العلاقة بين الفكري والسياسي. ولكن يبقى للعملة وجه آخر؛ وهو العلاقة بين الديني والسياسي.

الإشكالية الثانية-العلاقة بين الديني/السياسي:

إذا كانت مناقشة الإشكالية الأولى تنطلق من -وتنبني على- كون الإمام مصلحًا ذا رؤية سياسية كلية وشاملة ذات أهداف محددة؛ وهي نهضة العالم الإسلامي وتحرره من استبداد الحكام الشرقيين واستقلاله عن الاحتلال الأجنبي، إلا أنه ابتداء ونهاية هو مفكر ومجدد ومصلح ديني؛ حيث يحدد نقطة بدايته؛ وهى **إصلاح الدين، بمعنى إصلاح العقيدة عند المسلمين وحسن فهم الإسلام**، على اعتبار أن الدين هو مصدر كل إصلاح؛ ولذا فلقد وصفه د.محمد عمارة -بحق- **أنه مجدد الدنيا بالدين**، وجزء من الدنيا هو السياسة؛ **إذن هو مجدد السياسة أيضًا بالدين**، ومنه إلى التعليم والتربية أيضًا.

ولعل أعمال الإمام -وخاصة رسالة التوحيد، والإسلام والنصرانية، التي يتصدى فيها جميعًا للدعوة إلى إصلاح العقيدة من ناحية وحسن فهم الإسلام والدفاع عنه من ناحية أخرى- لعل رسالة هذه الأعمال تبين أن نقطة البدء ومصدر الانطلاق لدى الإمام لمن يريد إنهاض الأمة وتقدمها هما الإسلام، والإسلام كما يفهمه ويفقهه عقل المسلم المستنير على النحو الذي تعرضه -كما يقول د.عمارة- رسالة التوحيد[1].

ولعل في الفصل الأخير من هذه الرسالة- ودون التقليل من أهمية ما عداه- وهو الفصل الذي جاء تحت عنوان: **انتشار الإسلام بسرعة لم يعهد لها نظير في التاريخ**[2]- يقدم لنا الإمام الأدلة من واقع تاريخ المسلمين على مصداقية وضع الإسلام في منظومة دعوته للإصلاح الديني؛ حيث بدأ الفصل بقوله: «كانت حاجة الأمم إلى الإصلاح

(١) انظر تقديمه للطبعة المنقحة من الرسالة منفصلة عن الأعمال الكاملة في: د. محمد عمارة، رسالة التوحيد للإمام الشيخ محمد عبده، دار الشروق، القاهرة، ط١، ١٩٩٤، ص١١.

(٢) المرجع السابق، ص ص ١٦٠-١٧٦.

عامة، فجعل الله رسالة خاتم النبيين عامة كذلك...» وبعد أن يستطرد في شرح أعمال المسلمين وروحهم مع الأمم المفتوحة يقول الإمام: «كانت الأمم تطلب عقلًا في دين، فوافاها، وتتطلع إلى عدل في إيمان فأتاها (إشارة إلى الإسلام)...»، وصولًا للقول في نهاية الفصل: «ثم أخذت أمم أوروبا تفتكُّ من أسرها وتصلح من شئونها حتى استقامت أمور الدنيا على مثل ما دعا إليه الإسلام، غافلة عن قائدها... هذا ظل من وابله أصاب أرضًا قابلة فاهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج..».

وبناءً عليه؛ فإن رؤية الإمام كمجدد من مجددي الإسلام؛ عقيدة وأحكامًا وسننًا، وموضع الإسلام لديه كمصدر للقيم والأخلاق والتربية، وموضعه من السياسة ومن العلاقات بين الأمم، يجب أن تؤخذ كل هذه الأمور بدقة حتى لا تقود إلى التباس كما حدث مثلًا مع تناول موقفه من «السلطة المدنية» ودلالتها بالنسبة للفصل بين الدين والسياسة، فهل الإمام قدم إسلامًا علمانيًا أو مدنيًا أو ليبراليًا -وفق التسميات الراهنة- أم ظل يتكلم عن الإسلام وبالإسلام كإطار مرجعي لتجديد الدنيا بالدين؟

في حين اتهمه البعض بالخروج عن المفهوم الشموليّ للإسلام، الذي لا يفصل الدين عن السياسة، وفى حين اجتهد البعض الآخر لتقديم مبررات هذه الدعوة كضرورة سياسية لمواجهة سوء توظيف القصر للدين في معاركه السياسية، إلا أنه يمكن تقديم طرح أكثر توازنًا يقوم على ما يلي:

من ناحية[1]: إن الإمام يمثل تيارًا وسطيًا بين التيار الإسلامي التقليدي الذي هاجمه الإمام هجومًا شديدًا باعتبار رموزه لصوصًا سرقوا الإسلام وقادوا المسلمين إلى نوع من الشرك، وبين تيار أنصار التغريب الذين أسماهم الإمام بالمتمدينين ورأى في تشديدهم على كون النقل تخلفًا وأن في التراث قيودًا تشد الأمة، نقيضًا لأهل الجمود الذين يرون في العقل كفرًا وفي الحضارة الحديثة نقيضًا للإيمان بالدين؛ ولذا يقول الإمام

---

(١) د. محمد عمارة، الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، مرجع سابق، ص ص ٦٠-٦٤.

في شرحه لطريقه كسبيل لبناء حضارة حديثة ولكن على أسس من الدين والتراث[1]:

«... فهذه سبيل لُمريد الإصلاح في المسلمين لا مندوحة عنها، فإن إتيانهم من طرق الأدب والحكمة العارية عن صبغة الدين يحوج المصلح إلى إنشاء بناء جديد، ليس عنده من مواده شيء، ولا يسهل عليه أن يجد من عُمّاله أحدًا. وإذا كان الدين كافلًا بتهذيب الأخلاق وصلاح الأعمال وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها، ولأهله الثقة فيه، وهو حاضر لديهم، والعناء في إرجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إلمام لهم به، فلمَ العدول عنه إلى غيره؟!...

ثم إن هذا التأسيس على الدين والتراث، لا يعني إهمال ما ليس من الدين والتراث؛ إذ «لو رزق الله المسلمين حاكمًا يعرف دينه، ويأخذهم بأحكامه، لرأيتهم قد نهضوا، والقرآن الكريم في إحدى اليدين، وما قرر الأولون وما اكتشف الآخرون في اليد الأخرى، ذلك لآخرتهم، وهذا لدنياهم، ولساروا يزاحمون الأوروبيين فيزحمونهم!...»

ومن ناحية أخرى: وعلى عكس انتقاد البعض لتمسك الشيخ بالتراث أكثر مما تتطلبه دعوة التجديد، فإن البعض الآخر[2] أشار إلى أن الإمام المصلح قد وظف الدين للإصلاح. ذلك لأنه اهتم أن تكون التربية إسلامية في جوهرها؛ أي وفق قيم الإسلام، ومن هنا -ووفق مقولة هذا الرأي- جاء اهتمام الإمام بالدين. ولقد اختار أن تكون التربية إسلامية لعدة أسباب براجماتية شرحها في أكثر من موضع من كتاباته؛ وأولها- أن العقيدة شديدة التأثير في النفوس، وأن عامل الدين هو أقوى العوامل في أخلاق العامة والخاصة وسلطانه على نفوسهم أعلى من سلطان العقل. وثاني الأسباب: أن الدين يسبق العقل إلى النفوس من حيث التأثير، كما أنه يحقق الارتقاء المعنوي الذي يمهد الارتقاء المادي. وكان من الأجدر لصاحب هذا التحليل أن يقول إن انطلاق محمد عبده من

---

(١) د.محمد عمارة: الأعمال الكاملة، الجزء الثالث، ص ٢٣١، الجزء الثالث ص ص ٢٥١- ٢٥٢: نقلًا عن د. محمد عمارة، المرجع السابق، ص ص ٦٥-٦٦.

(٢) د.زينب الخضيري: التطور والإصلاح عند محمد عبده (في): د.عاطف العراقي؛مرجع سابق، ص ص ٨١-٨٣.

الإسلام كإطار مرجعي هو الذي جعله مؤمنًا بأنه قادر على تحقيق أهداف عملية، بدلًا من القول بأن الإمام قد وظف الدين لأنه يحقق أهدافًا عملية.

ومن ناحية ثالثة: وعند حديثه عن «السلطة في الإسلام» طرح مفهوم «السلطة المدنية» التي ليس لها سند ديني. ولم يكن يعني بذلك في نظر البعض[١] فصلًا بين الدين والدولة في الإسلام، بل كان الإمام يؤمن بأن الإسلام نظام شامل لأمور الدين والدنيا، وتتضمن كتابات الإمام السياسية الكثير من الأدلة على هذا الأمر أفاض في شرحها الكثيرون[٢]. ومع ذلك لم ينل تصور الإمام عن شكل السلطة والحكم وكيفية تنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم بطريقة جديدة تأييد التيار الإسلامي المحافظ.

ومن ناحية رابعة: كان لوضع الإسلام في منظومة فكر الإمام تأثيرها على رؤيته للعلاقة مع الغرب– كما سيرد ذكره لاحقًا عند شرح ضوابط العلاقة مع الغرب، والتي يبرز من بينها أيضًا وضع الدين وتأثيره.

بعبارة أخرى؛ لم يُسقِط الإمام بالطبع الإسلام من منظومة إصلاحه بل كان حريصًا على أن يسهم الدين بدور في عملية التغيير المادية والفكرية، ودون أن يكون في ذلك هدم للدين أو تخلٍّ عنه من جانب النظام السياسي؛ ولذا بذل جهدًا كبيرًا في تجديد الفكر الديني أي في تقديم تفسير وفهم عصري يستطيع أن يقيم حلقة وصل بين الدين والدولة والدين والعلاقات الدولية، ولكن في ثوب جديد.

خلاصة القول، على ضوء مناقشة هاتين الإشكاليتين، أن الإمام المصلح الديني **والتربوي قدم -باعتباره مجدد الدنيا بالدين- جديدًا في أمر قضايا العلاقات الدولية؛ ولهذا فإن امتدادات الداخل إلى الخارج واضحة بجلاء في فكر الإمام وحركته تجاه هذه القضايا. فالتربية الإسلامية والعلوم الحديثة سبل من أجل تنمية الرأي العام ومنع الاستبداد ومقاومة الاحتلال ومواجهة النفوذ الأجنبي. ويظهر ذلك جليًا من القراءة في العديد من**

(١) د. زكريا سليمان بيومي، مرجع سابق، ص ص ٧٧– ٧٨.
(٢) عبد العاطي محمد، مرجع سابق، ص ص ٢٣٤– ٢٣٥.

أعماله التي وإن يبدو أنها متصلة أساسًا بالإصلاح التربوي والتعليمي، أو الإصلاح الديني، إلا أننا نجد أن تشخيصها لواقع الأمة وسبل علاجها لا ينفصل أبدًا عن تشخيصها لوضعها في العالم وقدرتها على التخلص من الاستبداد والاحتلال والتجزئة. وهذا يقودنا إلى الجزئية التالية؛ حيث تقوم مناقشة قضاياها على تحليل مضمون العديد من النصوص المتفرقة من أعمال الإمام –السياسية وغيرها- والتي يقدم الجمع بينها شرحًا تفصيليًا لأبعاد الرؤية الكلية.

٢- قضايا العلاقات: قضايا ثلاث كبرى: (الاستعمار/ الاستقلال- العلاقة مع الغرب/ تفاعل أم إلحاق- التجزئة/ الوحدة).

وهي قضايا غير منفصلة، وتنعكس على مواقف ورؤى الإمام تجاهها خصائص التوجه العام السابق شرحه. كما أنها قضايا مركبة وشائكة في نفس الوقت، نظرًا لما ثار حولها من اختلاف في التقييم والتفسير، استكمالًا لما ثار من اختلاف وجدل بين التيارات المختلفة حول التوجه العام لمواقف الإمام.

وانطلاقًا من الالتباس حول فكر وخبرة الإمام –والمتجسد في جملة من الاتهامات أو الانتقادات[١] في مقابل جملة من الاحتفاءات والتمجيدات[٢]- والناجمة في مجملها من الجدال بين مواقف المحافظين والمجددين من فكر الإمام وحركته[٣]، تبرز ثلاثة أسئلة شاع طرحها حول القضايا الثلاث الكبرى للعلاقات الدولية للأمة الإسلامية وهي:

- لماذا التحول -بعد العودة من النفي- عن السياسة، بل التعاون مع سلطة الاحتلال وهو الفقيه والمشارك من قبلُ في الثورة العرابية؟
- لماذا الانفتاح على الغرب والأخذ عنه وهو الفقيه الإسلامي والإمام، أليس في هذا تهديد للهوية والذاتية؟

---

(١) انظر على سبيل المثال، محمد محمد أمين، مرجع سابق.

(٢) انظر على سبيل المثال: عثمان أمين، مرجع سابق.

(٣) انظر على سبيل المثال:

د. زكريا سليمان بيومي، مرجع سابق.

- هل تجاوزت وطنيته المصرية متطلبات روابط ووحدة الأمة الإسلامية؟

وإذا كان الالتباس حول فكر الإمام ناجمًا من طبيعة المرحلة، حيث كانت صدمة الغرب وما ارتبط بها من تحولات سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية من ناحية، وبداية تنازع المرجعيات الأصيلة والوافدة من ناحية أخرى؛ ولذا فمن الواجب أن تجرى إعادة قراءة لفكر الإمام وحركته على ضوء هذه الأسئلة، ولكن بعد إعادة طرحها على النحو التالي:

١- أليس الإصلاح الفكري والتربوي مقاومة للاحتلال والاستبداد بوسائل أخرى؟ وهل التعامل مع سلطة الاحتلال يعنى قبوله؟ وما هي شروط هذا التعامل ومبرراته؟ وهل القوة العسكرية والنضال السياسي هما الوسيلة الوحيدة أو الأمثل لمقاومة الاحتلال والاستبداد في كل الأحوال وعلى الإطلاق؟

٢- هل يتناقض الانفتاح على الغرب مع الحفاظ على الهوية وتنميتها؟ أليس الانفتاح الحضاري مطلوبًا طالما يؤدي إلى التفاعل وليس الإلحاق الحضاري؟ وما هي شروط التفاعل الرشيد وقواعده؟

٣- هل حماية الوطنية المصرية تتناقض بالضرورة مع الانتماء للأمة الإسلامية والولاء للإسلام؟

ولعله يبدو من إعادة الصياغة للأسئلة أننا نحاول إعادة قراءة مواقف وفكر الإمام تجاه قضايا العلاقات الدولية على نحو يتجاوز كلًا من المجموعتين من الآراء؛ سواء الناقدة إفراطًا في الدفاع عن الإسلام ولكن من رؤية محافظة شديدة التقليدية والضيق، أو المحتفية به (من بعض أصحاب التوجه العلماني والليبرالي) لتوجهه الانفتاحي على الغرب ولدعوته -وهو الشيخ الفقيه- للفصل بين الدين والسياسة.

وستجرى الإجابة عن هذه الأسئلة من واقع الاستعانة بمستويات متنوعة من أعمال الإمام، وما كتب عنها؛ وهي:

الحوارات الكبرى، الفتاوى، السُّنن، الكتابات السياسية (من رسائل ومقالات) والكتابات الدينية والكتابات الاجتماعية.

ولعل انتشار إجابات هذه الأسئلة الثلاثة بين هذه المستويات من الأعمال لَمن أهم الأدلة على الخصيصة الأساسية لفكر الإمام (المتصل بقضايا العلاقات الدولية الثلاث الكبرى)؛ ألا وهي التكامل والتقاطع، وانطلاقه دائمًا من توجه العام ومن طبيعة منظومته الإصلاحية الدينية والتربوية التعليمية كما سبق شرحها، فكما يقول العقاد[1] فإن ركيزة خلق الإمام وأساسه هو الذي انبنت عليه سيرته كلها حتى في أبعادها السياسية.

وقبل الدخول في تفاصيل هذه القضايا، من خلال إعادة القراءة لتقديم إجابة عن التساؤلات الخاصة بها، يجدر التوقف ابتداء عند وضع السُّنن في فكر الإمام، وهي التي اهتم بها في نطاق رسالة التوحيد وفى نطاق تفسيره (لآيات القرآن)؛ أي سنن الله الحاكمة للكون، والاجتماع البشري والتاريخي التي تبين أن قيام الأمم ونصرها أو هزيمتها مرتهن بأعمالها وسلوكها. وإذا كان الإمام محمد عبده قد وضع أسس التفكير في السُّنن، فلقد توسع السيد رشيد رضا في ذلك من بعده. وتحتل هذه السُّنن مكانًا ملحوظًا في تفسير المنار[2].

ويرى د.محمد عمارة[3] أن الإمام محمد عبده، وهو يفسر القرآن- قد وقف وقفات غير مسبوقة أمام الآيات التي تتحدث عن سنن الله الحاكمة لحركة الكون والاجتماع الإنساني، وسير التاريخ وأسباب التقدم والتخلف في الأمم والمجتمعات وقيام الحضارات وسقوطها. وهو الأمر الذي يمثل -كما تمنى الإمام- أساسًا لعلم إسلامي؛ هو علم السُّنن أو علم الاجتماع الديني؛ باعتباره علمًا من أهم العلوم وأنفعها التي يحتاجها

---

(١) عباس محمود العقاد، مرجع سابق، ص ١٢٠.

(٢) انظر ثنيًا بما جاء في فهارس أجزاء تفسير المنار عن سنن الله في: د. عبد الله محمود شحاتة، الإمام محمد عبده: بين المنهج الديني والمنهج الاجتماعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ص ٣٠٧-٣١٢.

(٣) د. محمد عمارة: مقال في «علم السنن الإلهية عند الإمام محمد عبده»، مقدمة كتاب «مفهوم السنن الربانية» للدكتور رمضان خميس زكي. (تحت الطبع).

المسلمون مثل كل العلوم الشرعية التي تبلورت وازدهرت في حضارة الإسلام.

ويشير د.محمد عمارة إلى أن الإمام قد نبه إلى حقيقة هامة -وهو يتحدث عن حاكمية هذه السنن الإلهية التي لا تبديل لها ولا تحويل-؛ «وهى أنها لا تعني الجبرية التي تجرد الإنسان من حريته واختياره»، ولكن اكتشاف السُّنن والوعي بقوانين حركتها هو الذي يحقق سيطرة الإنسان عليها ويجعله قادرًا على مغالبتها وتسخيرها في أداء الأمانة التي استخلفه الله للنهوض بها.. بينما الغفلة عن هذه السنن... هو الذي يجعله (أي الإنسان) ضحية لهذه القوانين... إن القول بنفي الرابطة بين الأسباب والمسببات جدير بأهل دين (غير دين الإسلام) فإن دين الإسلام هو الذي جاء في كتابه: ﴿وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة:١٠٥]- ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ﴾ [الأنفال ٦٠] - ﴿سُنَّةَ اللهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلًا﴾ وأمثالها. وليس من الممكن لمسلم أن يذهب إلى ارتفاع ما بين حوادث الكون من الترتيب في السببية والمسببية إلا إذا كفر بدينه قبل أن يكفر بعقله!..»

إن القراءة المتعمقة في هذه السُّنن -كما قدمها تفسير الإمام- والتي قام على جمعها في مقال متكامل د.محمد عمارة، لتمثل منطلقًا أساسيًا في فهم وتفسير مواقف ورؤى للإمام من قضايا الاستعمار (وغيره) من حيث تفسير أسباب الوقوع في قبضته وسبل مقاومته، وجميع هذه الأسباب تجسد مزيجًا متوافقًا بين عوامل روحية وعوامل مادية. فعلى سبيل المثال، وبقدر من الإيجاز - يمكن الإشارة إلى بعض ما جاء في مقال د.محمد عمارة عن السنن الإلهية في فكر الإمام، على النحو الآتي:

١- «**إن اجتماع الناس وتواصلهم وتعاونهم على طلب مصلحة من مصالحهم يكون، مع الثبات، من أسباب نجاحهم ووصولهم إلى مقصدهم**، سواء كان ما اجتمعوا عليه حقًا أو باطلًا، وإنما يصلون إلى مقصدهم بشيء من الحق والخير، ويكون ما عندهم من الباطل قد ثبت باستناده إلى ما معهم من الحق، وهو فضيلة الاجتماع والتعاون والثبات. فالفضائل لها عماد من الحق».

٢-﴿وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ [آل عمران:١٤٠].

«والمداولة في الواقع تكون مبنية على أعمال الناس فلا تكون الدولة لفريق دون آخر جزافًا، وإنما تكون لمن عرف أسبابها ورعاها حق رعايتها؛ أي إذا علمتم أن ذلك سنة فعليكم أن لا تهنوا ولا تضعفوا بما أصابكم؛ لأنكم تعلمون أن الدولة تدول.

إذا كانت المداولة منوطة بالأعمال التي تفضي إليها، فعليكم أن تقوموا بهذه الأعمال وتحكموها أتم إحكام..وأن العلم إذا لم يصدقه العمل لا يعتد به.. وإن المسلم ما خلق ليلهو ويلعب، ولا ليكسل ويتواكل، ولا لينال الظفر والسيادة بخوارق العادات، وتبديل سنن الله في المخلوقات، بل خُلق ليكون أكثر الناس جِدًا في العمل وأشدهم محافظة على النواميس والسنن..»

٣- **في السنن الكونية والاجتماعية:**

«أما شأن الأمم فليس على ذلك، فإن الروح الذي أودعه الله جميع شرائعه الإلهية، من تصحيح الفكر، وتسديد النظر، وتأديب الأهواء، وتحديد مطامع الشهوات، والدخول إلى كل أمر من بابه، وطلب كل رغيبة من أسبابها، وحفظ الأمانة، واستشعار الأخوة، والتعاون على البر والتناصح في الخير والشر، وغير ذلك من أصول الفضائل، ذلك الروح هو مصدر حياة الأمم ومشرق سعادتها في هذه الدنيا قبل الآخرة»...

«على هذه السنن جرى سلف الأمة، فبينما كان المسلم يرفع روحه بهذه العقائد السامية، ويأخذ نفسه بما يتبعها من الأعمال الجليلة، كان غيره يظن أنه يزلزل الأرض بدعائه، ويشق الفلك ببكائه، وهو ولع بأهوائه، ماضٍ في غلوائه، وما كان يغني عنه ظنه من الحق شيئًا..»

٤- **سنن الله في الغنى والفقر بين الأفراد والأمم:**

«إن الرزق بغير حساب ولا سعي في الدنيا إنما يصح بالنسبة إلى الأفراد. وأما الأمم فأمرها على غير هذا، فإن الأمة التي ترونها فقيرة ذليلة معدومة مهينة لا يمكن أن تكون متقية لأسباب نقم الله وسخطه بالجري على سننه الحكيمة وشريعته العادلة، ولم يكن من

سُنة الله تعالى أن يرزق الأمة العزة والثروة والقوة والسلطة من حيث لا تحتسب ولا تقدر، ولا تعمل ولا تدبر، بل يعطيها بعملها ويسلبها بزللها..»

٥- **سنن التدافع بين الحق والباطل:**

«هذا شأن الباطل لا يثبت أمام الحق، فإن أحكام الباطل مؤقتة لا ثبات لها في ذاتها، وإنما بقاؤها في نوم الحق عنها، وحكم الحق هو الثابت بذاته، فلا يغلب أنصاره ما داموا معتصمين به، مجتمعين عليه...»

٦- **سنن الله في إحياء الأمم وإماتتها:**

«فمعنى موت أولئك القوم؛ هو أن العدو نكّل بهم فأفنى قوتهم، وأزال استقلال أمتهم، حتى صارت لا تعد أمة، بأن تفرق شملها، وذهبت جامعتها، فكل من بقي من أفرادها خاضعون للغالبين ضائعون فيهم، مدغمون في غمارهم، لا وجود لهم في أنفسهم، وإنما وجودهم تابعٌ لوجود غيرهم، ومعنى حياتهم هو عود الاستقلال إليهم»...

إذ جعل المصائب والعظائم محيية للهمم والعزائم، كما جعل الهلع والجبن، وغيرها من الأخلاق التي أفسدها الترف والسرف؛ من أسباب ضعف الأمم، وجعل ضعف أمة مغريًا لأمة قوية بالوثبان عليها، والاعتداء على استقلالها، وجعل الاعتداء منبهًا للقوى الكامنة في المعتدى عليه، وملجئًا له إلى استعمال مواهب الله فيما وهبت لأجله، حتى تحيا الأمم حياة عزيزة، ويظهر فضل الله تعالى فيها.

واعلموا أن الجبن عن مدافعة الأعداء، وتسليم الديار بالهزيمة والفرار؛ هو الموت المحفوف بالخِزي والعار، وأن الحياة العزيزة الطيبة هي الحياة الملية المحفوظة من عدوان المعتدين؛ فلا تقصروا في حماية جامعتكم في الملة والدين.

٧- **من سنن الاجتماع البشري: الإملاء للكافرين:**

إن هذا الإملاء للكافرين ليس عنايةً من الله بهم؛ وإنما هو جري على سنته في الخلق؛ وهي أن يكون ما يصيب الإنسان من خير وشر هو ثمرة عمله.

٨- سُنّة التبديل والتغيير:

﴿سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمْ آتَيْنَاهُم مِّنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَن يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِن بَعْدِ مَا جَاءتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [البقرة: ٢١١]

والآية عبرة للمخاطبين بالقرآن من المؤمنين به، لا حكاية تاريخية عن بني إسرائيل، ولكن هل يعتبر بها المنتسبون إلى القرآن؟! وهل يفهمون منها أن ملكهم الذي يتقلص ظله عن رءوسهم عامًا بعد عام، وعزهم الذي تتخطفه منهم حوادث الأيام ما بدّلها الله تعالى إلا بعد ما بدّلوا نعمته عليهم في قوله: ﴿وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُواْ وَاذْكُرُواْ نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاء فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ [البقرة: ١٠٣] -﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الأنفال: ٥٣].

كلا! إنهم لم يفهموا هذا ولو تغنوا وترنموا بهذه الآيات في كل مأتم وكل موسم، وإن رؤساءهم لا يمقتون أحدًا مقتهم لمن يذكّرهم به، وإن أكثر عامتهم تبع لهؤلاء الرؤساء، كما كان بنو إسرائيل على عهد نزول القرآن، وإنا لنعلم أن الساكتين منهم على جميع ما مُنِيَ به المسلمون من البدع والخرافات والفسوق والعصيان يتفقون مع المدافعين عن الفاسقين والمبتدعين على إيذاء الواعظين الناصحين، باسم المدافعة عن الدين!..

<u>وفيما يلي تحليل للإجابات عن أسئلة كل من هذه القضايا الثلاث الكبرى:</u>

القضية الأولى- الموقف من النفوذ الأجنبي والاستعمار والاحتلال: الأسباب، والعواقب وسبل المقاومة:

يمكن متابعة هذا الموقف عبر أربع مراحل من تطور خبرة الشيخ محمد عبده: قبل اشتراكه في الثورة العرابية، وخلال الثورة ومع فشلها ووقوع الاحتلال، وخلال مرحلة نفيه خارج مصر، وأخيرًا بعد عودته إلى مصر وتوليه عدة مناصب. وليس المقصود موقفه من الحالة المصرية فقط، وإن كانت هي بالطبع التي حازت على اهتمامه الأساس، حيث امتدت مواقفه أيضًا إلى وضع المسلمين في الهند وفي شمال إفريقيا وفى السودان وليبيا.

إذن هل انعكس الوعي بهذه السُّنن على فكر وحركة الإمام تجاه القضايا الثلاث الكبرى للعلاقات الدولية الإسلامية؟

١ - تشخيص واقع الأمة الإسلامية ومصر: القابلية للاستعمار

تمثلًا لتقسيم مالك بن نبي مسألة المقاومة إلى مقاومة الاستعمار، ومقاومة القابلية للاستعمار؛ فلقد صنف طارق البشرى الإمام محمد عبده في فئة المقاومين للقابلية للاستعمار؛ انطلاقًا مما آل إليه واقع وحال الأمة من تخلف وجمود، واستبدادٍ وانحطاطٍ للرأي، وانعدامٍ للحرية.

ولقد سجل محمد عبده هذه الأسباب بوضوح، وبأكثر من طريقة منذ انطلاقته الإصلاحية الأولى قبل المشاركة في الثورة العرابية ونفيه ثم عودته، وهو يحمل على أربعة مصادر لما حاقّ بالأمة من ضعف؛ وهم -من ناحيةٍ- المتاجرون بالإسلام من الذين قالوا الكثير من البدع التي لا علاقة لها بالإسلام: الجبرية، والجمود والتقليد. وجمود الناس وسلبيتهم -من ناحية ثانية-، وعدم حركتهم تحت تأثير الجبرية والقدرية والتواكل، في نفس الوقت الذي تأكد فيه استبداد الحكام وجورهم وفسادهم من ناحية ثالثة، أمام عدم قدرة المحكومين على الفعل، وفى هذا يقول الإمام: »...جمود الناس...ظالمين.. مظلومين، مثَّل هذا عونًا للظالم على أنفسهم يتهللون بمظاهر الاستبداد المزخرفة.. وأمعنوا في هذا، حتى سئمت نفوس المستبدين ذاتهم من ذلك وابتذلوه«، الديون التي أعطت للأجانب حقًا شرعيًا للتدخل في أمور البلاد وإدارة شئونها؛ حفظًا لأموالهم «ليس من غرضهم ولا من مآربهم إصلاح حال المصري ونواله للحرية وارتقائه في المدنية»[1].

بعبارة أخرى؛ إذا كان محمد عبده – كما يرى البعض[2]– لم يأتِ بجديد حين أشار إلى

(١) نظر تحليلًا ضافيًا لفكر الإمام حول الجبرية والقدرية وآثارهما وكيفية مواجهتهما لما فيهما من نيل لصحة العقيدة (في):

د.عثمان أمين، مرجع سابق، ص ص ١١٢ - ١٢٨.

(٢) د. عاطف العراقي، كتاب «الإسلام دين العلم والمدنية» للشيخ محمد عبده، من خلال منظور نقدي؛ (في): د. عاطف العراقي (إشراف وتصدير)، مرجع سابق، ص ص ٢٢-٢٤.

العوامل العقلية مثل الجبرية؛ حيث أشار إليها من قبله فلاسفة وفقهاء مسلمون في عصور سابقة، إلا أن القراءة في أعمال محمد عبده السياسية والاجتماعية لَتبين لنا استحضارَه عوامل أخرى، وإن كانت خاصة بمصر؛ إلا أنها تحدد مسئولية الأبعاد السياسية والمجتمعية والاقتصادية.

فلقد قدم محمد عبده تشخيص حالة المجتمع؛ في جوانبها المتنوعة؛ اقتصادية، وثقافية، وسياسية، وقدم رؤية نقدية للحياة المصرية في القرية والمدينة، محددًا حالة الفقراء والأغنياء(١).

كما قدم تشخيصًا تفصيليًا للحالة السياسية في مصر قبل الثورة وأسبابها، يبين عواقب الاستبداد، وفقدان الحرية، وعدم أهلية الناس لاستعادتها، في ظل أحوالهم الجارية من جهلٍ وتخلف(٢).

ومن واقع هذا التشخيص الذي قدمه الإمام -ولا محل للتفصيل فيه هنا؛ حيث سيتكرر استدعاؤه في أكثر من موضع لاحق في الدراسة- يتضح لنا أنه تشخيص مركب لا يقتصر على عاملٍ واحد هو «الفكري الثقافي»؛ إنما ينطلق إلى سائر العوامل وهو الأمر الذي يفسح المجال للسؤال التالي: ألا يدل ذلك على أن الإمام كان مستعدًا لنهج مسالك أخرى للتغيير إلى جانب الإصلاح التربوي والتعليمي الذي يمثل ركيزة منظومته؟ ولكن متى؟ وكيف؟

٢- فشل الثورة العرابية واحتلال مصر: ما بين الأسباب الداخلية والأسباب الخارجية

وجاءت الثورة العرابية ممثلة لذروة ما وصلت إليه التطورات السياسية والمجتمعية للأزمة المصرية التي استحكمت خلالها قبضة الاستبداد وتزايد النفوذ الأجنبي

---

(١) د. سعيد مراد، نظرات في الإصلاح الاجتماعي عند الإمام محمد عبده؛ (في): د. عاطف العراقي، مرجع سابق، ص ١٥٢.

(٢) انظر تحليلًا للأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية في مصر خلال القرن التاسع عشر (في): د. عبد العاطي محمد، مرجع سابق، ص ص ٢٣- ٦٠.

وتدخلاته. وما كان لها -من ناحية أخرى كما رأى الإمام- من دليل على ما وصل إليه عجز الأمة عن استرداد حقوقها وحريتها.

لكن المهم ابتداءً؛ هو أن الإمام شارك في الثورة حين أضحى خطر التدخل الأجنبي والهجوم العسكري قائمًا؛ وذلك بعد أن تردد لفترة في المشاركة، ولم يكفَّ خلالها عن انتقاد قادتها وأهدافهم وأساليبهمْ ومعارضة انتقادهم النخب المستنيرة، وبيان خطورة الهياج وفوضى الرأي العام؛ بل والتحذير من أن نمط إدارة الثورة ومحدودية إمكانياتها العسكرية، وعدم استعداد قادتها العسكريين لمواجهة القوات الإنجليزية لابد أن يؤدي إلى التدخل الأجنبي، ووقوع خطر الاحتلال العسكري، وهذا ما حدث بالفعل. بعبارة أخرى انتهى التردد بين مسلك الإمام الإصلاحي وبين مشاركته في الثورة مع احتدام الخطر على الأمة. وليس أدل على وصف وتفسير موقفه هذا من نصٍّ جاء فيه[1]: «ولم يكونوا يعرفون للحرية التي يصيحون بطلبها تحديدًا، ولا يعلمون لها تكييفًا، وإنما كان بينهم فئة قليلة من المصريين قد أُحسنت تربيتهم، وعُلِّموا ماهية الحرية ومادة الحقوق الوطنية... فانتهزوا فرصة تلك الأحداث هم ومن استفاد منهم واختلط بهم لنوال الحقوق الوطنية، وانضموا إلى تلك الحركة... ولكن لم يكن ليتيسر لهم انتصار رأيهم وتعزيز مبدئهم في لُجج ذلك التهور وتيار تلك السطوة... فكان حال المصريين أنهم يطلبون الحرية بواسطة الاستبداد، ويحاولون نوال الرحمة من طريق القسوة، كمن يحاول استخراج الأري من الحنظل والشهد من العلقم. وكان شأن تلك الفئة في تورطها كشأن كاتون الروماني. وهو فيلسوف وطني حرّ كان أوقف حياته على نوال حرية وطنه. وكانت انقسمت الأمة الرومانية إلى قسمين: قسم يحاول قلب الحكومة إلى ملكية تحت قيادة قيصر، وقسم يريد بقائها جمهورية تحت رياسة بومبيه. فانضم كاتون إلى القسم الأخير مع علمه بأن بومبيه وأشياعه لهم أغراض خصوصية، وليس يُرجى منهم نوال الحرية التي يطلبها لبلاده إن هم انتصروا، فخرج مع ذلك في حزبهم متسلحًا للحرب، فقال له بعض أصحابه: كيف

(١) علي شلش: سلسلة الأعمال المجهولة، محمد عبده، رياض الريس للكتب والنشر، ط١، بريطانيا، ١٩٨٧، ص ص ٢٩- ٣٠.

حالك ورأيك في نفسك؟ قال له: شرّ ما حال: إن انتصر قيصر قتلني، وإن انتصر بومبيه قتلت نفسي. قال له صاحبه: وكيف ذلك ولك من علو المكانة بين حزب بومبيه ما لك أن تكون في منزلة عظيمة إذا انتصروا؟ فأجابه الفيلسوف: إن غرضي أن أعيش حرًا بين قوم أحرار لا أن أعيش عزيزًا بين قوم أذلاء». فهل كان محمد عبده يرى نفسه في «كاتون» الروماني؟

كما أن الإمام -من ناحية أخرى- امتد بنقده واتهامه إلى خيانة الخديوي توفيق وتعاونه مع الإنجليز لوأد الثورة وحماية عرشه بل وتآمره -مع محافظ الإسكندرية- لخلق الفوضى بإثارة الفتنة بين المسلمين والأوروبيين على نحوٍ أدى إلى مذبحة في الإسكندرية، وفي طنطا أيضًا، مثَّلت ذريعة من ذرائع تدخل الإنجليز.

كما أرجع الاحتلال إلى افتقاد مصر للرجال ذوي العزيمة والإرادة والأمانة والإخلاص، رافضًا مبررات الإنجليز بأن الاحتلال ناجم عن أوضاع داخلية؛ مؤكدًا أنه نتاج جشع إنجليزي.

إن هذه القراءة في هذه الأسباب الداخلية والخارجية لفشل الثورة العرابية ومن واقع روح نصوص تفصيلية عنها (والتي لا يسمح حجم الدراسة بنقلها[1]) لتبين لنا التفسير الأخلاقي القيمي الذي قدمه الإمام لكل الأحداث السابقة الإشارة إليها؛ حيث لم ينظر إليها نظرة هيكلية بنائية تركز على العوامل المادية فقط. مما ينحو بنا للتساؤل، ألم تكن هذه التحليلات بمثابة مؤشرات وأدلة على تمكّن منهجه الإصلاحي القيمي حتى في أشد مراحل الاضطراب والثورة والعنف وسياسات القوى الظاهرة؟ بل إن تعبيره عما حاق به بعد فشل الثورة لأصدقُ تعبير عن ذلك[2]؛ حيث ذكر، كيف تداعت الإرادات خلال المحاكمات حين سعى كل طرف لحماية نفسه وكَيْل التهم للآخرين وإلقاء المسئولية عليهم.

---

(١) انظر على سبيل المثال: الفصل الخاص بالثورة العرابية في كتاب عباس محمود العقاد، وكذلك انظر: د. محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، الكتابات السياسية، الجزء الأول.

(٢) د. محمد عمارة، المرجع السابق.

وبعد نفيه ظل الإمام مستهدفًا الاحتلال بالهجوم والاتهام، ولم يكن عمله مع الأفغاني لإصدار العروة الوثقى من فرنسا - إلا سعيًا للتوعية وتعبئةً للأمة من أجل مقاومة الاستعمار. وأثناء زيارةٍ إلى لندن ١٨٨٤، وفى حديث مع صحيفة بال مال جازيت[1] حمل الإمام حملة عنيفة على الاحتلال الإنجليزي تلخصت أسانيدها -من واقع مقولاته- كالآتي:

«وكل إنجليزي يقول إنه يرجو الخير لمصر، ولكن أي السياسيين عندكم حاول أن يبرهن على صدق تصريحاته؟ لقد كنا نؤمن -نحن المصريين أنصار الحزب الحر- بمذهب الحرية الإنجليزي والتعاطف الإنجليزي، ولكننا لم نعد نؤمن بهذا، لأن الحقائق أقوى من الألفاظ، أما مساندتكم للحرية Liberality؛ فنحن نرى بوضوح أنها مسألة من أجلكم وحدكم، وأما تعاطفكم معنا فهو تعاطف الذئب مع الحمل الذي يخطط لالتهامه. لقد قضيتم على كل ما فينا من خير حتى تجدوا مبررًا للاستمرار في تملك بلدنا... لقد كنا نتنازع قبل الحرب وأثناءها. وكنا نرجو أن نحطم استبداد حكامنا، فرحنا نشكو من الأتراك ونعدهم غرباء. وكنا نرجو أن نصلح أنفسنا سياسيًا، وأن نتقدم على طريق الحرية مثلما تقدمت أمم أوروبا. أما الآن فنحن نعرف أن هناك ما هو أسوأ من الاستبداد ومن هو أسوأ في العداء من الأتراك. نحن نرى فيهم إخوة لنا في الدين، إذا لم يكن في الجنس، فإذا تركتمونا وشأننا معهم لعرفنا كيف نتقدم في سلام. وليس في مصر مسلم لا يرجو من فرط الاضطهاد أن يتلقى منكم العون بعد الآن. فنحن لا نبتغي منكم إلا شيئًا واحدًا، هو أن تحلُّوا عنا من الآن وإلى الأبد... فالمسلمون إذا تهددهم شيء حملوا السلاح. وشعب اليمن ليس أكثر تعصبًا من السودانيين، ولكنهم يعشقون حريتهم، شأنهم شأن جميع العرب... كفوا عن تهديدنا وارحلوا عن بلادنا... لم تحدث في مصر مذابح سوى تلك التي تسببتم فيها أنتم. فوصول أسطولكم إلى الإسكندرية أشعل حوادث الشغب بالمدينة. ونزول قواتكم إلى البر أشعل الشغب في طنطا. ولم يحدث أن تعرضت حياة مسيحي للخطر إلا مع حضوركم، ولن يتكرر ذلك إذا رحلتم. فليس بيننا وبين المسيحيين أي

---

(١) انظر نص الحديث في: علي شلش، مرجع سابق، ص ص ٧١-٧٧.

نزاع طالما أنهم يحافظون على قوانيننا، ولا يحاولون التدخل في الحكم... إذا شاءت إنجلترا أن تصلح الخطأ الذي ارتكبته في حقنا، فيجب عليها -كما ذكرت- أن تقدم لنا أول دليل على إخلاصها بإخراج قواتها من مصر. ثم يلي ذلك أن تتفق مع الدول الكبرى في أوروبا وجلالة السلطان، على اختيار حاكم جدي لنا... ولا يوجد رجل شريف في مصر يقبل العمل لمصلحة الحكومة الإنجليزية. وأنتم -مرة أخرى- تصرون على أن يحكموا بطريقتكم وأن يتحدثوا بلغتكم. والشرفاء بشكل عام لا يتكلمون الإنجليزية، ولا يحبون الأساليب الإنجليزية. فأتيحوا لنا أن نختار الحاكم الذي نحبه...»

بعبارة أخرى تحول مسار الإمام في نضاله السياسي من التركيز على الدول والحكام للتركيز على الشعوب والأمم سواء في الداخل والخارج مستهدفًا إياهم بكلماته وأفكاره الرافضة للاحتلال والمفندة لمبرراته.

ومن ناحية أخرى ظل الإصلاح التربوي والتعليمي غاية وهدفًا أسمى لدى الإمام. ولقد وفرت له فترة إقامته في الشام (خلال نفيه) فرصة إعداد مشروع لإصلاح التعليم في سوريا ولبنان قبل أن يضطر إلى مغادرتها إلى أوروبا تحت وطأة ضغط السلطان العثماني، بعد أن امتد انتقاد الإمام وهجومه إلى سياسات الآستانة.

ولم يستعِدْ الإصلاح مكانته الأساسية الظاهرة لدى الإمام إلا بعد عودته من المنفى ودخول علاقته بالاحتلال مرحلة أخرى.

٣- عواقب الاحتلال وسبل مقاومته: معضلة الإصلاح في ظل سلطة الاحتلال: هل يمكن المقاومة بغير القوة المسلحة والنضال السياسي؟

إذا كان هناك قدر من الالتباس حول فكر وحركة الإمام تجاه قضايا العلاقات الدولية للأمة؛ فهو يبرز بدرجة أكبر وبصفة خاصة فيما يتصل بالموقف من «سلطة الاحتلال»، ويمكن تلمس ثلاث اتجاهات بهذا الصدد[1]:

---

(١) انظر تحليلًا متعمقًا مقارنًا بين الأدبيات التي سجلت الآراء المختلفة حول موقف الإمام من الاحتلال، وهو التحليل الذي ينطلق منه التمييز بين هذه الاتجاهات الثلاثة في:

الاتجاه الأول- الذي يقدم التفسيرات أو التبريرات أو التسويغات لتعامل الإمام مع سلطة الاحتلال؛ سواء من حيث دعوته لمقاومته بالتربية والتعليم، وعلى النحو الذي لا ينقض قيمته كمصلح ديني، بل واعتبار دعوته للإصلاح الديني والفكري سلاحًا هامًا من أسلحة مقاومة الاحتلال، بل وتعبيرًا عن المفهوم الإسلامي للإصلاح الشامل؛ الذي لا يفصل بين الديني/ السياسي أو الفكري/ السياسي.

الاتجاه الثاني- يتهم محمد عبده بموالاة سلطة الاحتلال حمايةً لنفسه، والاستقواء بكرومر في مواجهة الخديوي (وكان محمد عبده يكنُّ عداءً لأسرة محمد علي والباشوات)، وتحت تأثير بعض النخب المتغرِّبة في مصر؛ مثل الأميرة نازلي فاضل؛ مما يعني في نظر أصحاب هذا الاتجاه تضحية الإمام بمبدإ مقاومة المحتل تحت وهم «الإصلاح».

الاتجاه الثالث- يرى أنه يجب الفصل -عند تقييم الإمام- بين مشروعه للإصلاح الفكري والديني، وبين مواقفه السياسية. فإذا كان الأول قد وضعه بين المجددين ذوي التأثيرات الممتدة على مَنْ بعده من التيار الإسلامي الإصلاحي؛ إلا أن مواقفه السياسية المتمثلة في التعاون مع سلطة الاحتلال، حتى ولو فيما يتصل بالتعليم والتربية، قد حققت أهداف المحتل أكثر مما حققت للإمام أهدافه، بل ويعد هذا التعاون مدخلًا خطيرًا من مداخل اختراق النخب الوطنية.

وبالقراءة الفاحصة في المصادر المختلفة حول هذا الجانب من فكر وحركة الإمام، وبالقراءة الكلية الجامعة بين نصوص متنوعة للإمام فيما يتصل بهذا الأمر، وكذلك فيما يتصل بنظرته للحضارة الغربية أيضًا؛ يمكن تقديم رؤية رابعة. ويعبر عن هذه الرؤية عدد من المقولات التي يصف بها أصحابها الإمام؛ وذلك في معرض تناولهم لمواقفه من الاحتلال.

- د. زكريا سليمان بيومي، مرجع سابق، ص ص ٨١-٨٥.
- وانظر أيضًا: د. محمد عمارة، الأعمال الكاملة ... الجزء الأول، مرجع سابق، ص ص ٨١-٩٠.
- عباس محمود العقاد، مرجع سابق، ص ص ١٥٩-١٦٩.

فيقول عثمان أمين (ص٢٧٧): «كان الأستاذ الإمام في آن واحدٍ عدوًا للسيطرة الأوروبية، وعدوًا لظلم الحكومات الشرقية، ولا ريب أن الوطنية المستنيرة العميقة البعيدة عن الديماجوجية السطحية العامية؛ هي الفكرة الموجهة لنشاطه السياسي كله».

ويقول د. زكريا سليمان بيومي (ص٨٤): «يمكن القول إن محمد عبده كان يريد الإعداد فكريًا واجتماعيًا واقتصاديًا؛ للجلاء، والنهوض بالدولة فيما بعد تحقيق هذا الجلاء؛ هادفًا تلافي أسباب الضعف التي أفضت إليه».

ويقول د.محمد عمارة في مقدمة الأعمال الكاملة (الكتابات السياسية) (ص٩٠): «في حوار للإمام مع بعض أنصار الاحتلال الإنجليزي ١٨٩٨، يحدد رأيه في القضية؛ فيرفض مبدأ الاستسلام للاحتلال، والتسليم بأبديته، ولكنه يرفض أيضًا طريق العمل السياسي المباشر، والتهييج الوطني كطريق للتحرر من الاحتلال».

ويقول عباس العقاد: «وتاريخ محمد عبده في خدمة القضية القومية هو تاريخ الإقدام إلى أقصى حدوده، ولكنه لم يكن قط تاريخ الاندفاع مع الخفة والعجلة؛ لأن نظرته إلى الغرض القريب لم تعجّله قط عن النظر الطويل إلى الغرض البعيد؛ وهو الغرض الدائم وراء جميع الأغراض (ص١٦٠)... لا تعويل بعد اليوم على السياسة ولا على الساسة؛ وإنما التعويل كله على الأمم، ولا معول للأمم في جهادها أنفع لها وأصدق في المضي بها إلى غايتها من العلم الحي، والتربية القويمة (ص١٦٤)» [1].

وفى تصنيفه لخريطة الفكر الإسلامي المعاصر، يضع طارق البشري -كما سبقت الإشارة- الإمام محمد عبده في مصافّ مقاومي القابلية للاستعمار بالإصلاح الرشيد، في مقابل جمال الدين الأفغاني «المقاوم للاستعمار» نفسه.

وتنطلق هذه الرؤية الرابعة من افتراضٍ مفاده أن: السياسة ليست هي الثورة والنضال السياسي فقط بأدوات القوة الصلدة وبالصراعات، ولكن السياسة هي أيضًا

(١) جاءت هذه المقولة في حوار حول الموقف من الإنجليز والفرنسيين بين الإمام (بعد عودته من المنفى) وبين محمد بك بيرم. انظر النص في: د. محمد عمارة، المرجع السابق، ص ٦٨٦.

المناورة، وممارسة سياسات القوى بأدوات القوة المرنة والتحالفات، تحت ضغط متطلبات الواقع والموارد المتوافرة، وشريطة عدم التضحية بالمصلحة العليا ولو طويلة الأجل، وحتى ولو بدا في نظر البعض أن مصالح آنية قد تم التفريط فيها. ولهذا فإن هذه الرؤية لا تركز على السنوات (١٨٨٩-١٩٠٥) بعد عودة الإمام من المنفى، أو على الموقف من الاحتلال فقط، ولكن تقدم رؤية كلية جامعة من واقع فترة زمنية ممتدة من عمر الإمام، ومن واقع مواقف الإمام تجاه قضايا متعددة، وبالنظر إلى المآلات بعيدة المدى وليس قصيرة المدى فقط، متخطية بذلك «الجزئية» في النطاق الزمني والموضوعي الذي حدا بالبعض أن يتهم أو أن يؤيد موقف الإمام من سلطة الاحتلال انطلاقًا فقط من الأهداف الآنية لمواقف الإمام، وعواقبها، ومآلاتها الحالية.

ويتلخص مفاد هذه الرؤية في أن «الإصلاح» كان هو القيمة الكبرى لدى الإمام، والقاعدة الحاكمة لتحقيق قيمٍ أخرى، ومن أجله قبل الإمام بفكرة «المستبدّ العادل»، وبالتعامل مع سلطة الاحتلال، وبالانفتاح على الغرب، ولكن في ظل ضوابط معينة، ومبادئ محددة جعلت من عمله نمطًا من الجهاد؛ فهو الذي قال: «إن العمل لإخراج الإنجليز من مصر عمل كبير جدًا، ولابد في الوصول إلى الغاية منه؛ من السير في الجهاد على منهاج الحكمة، والدأب على العمل الطويل، ولو لعدة قرون؛ لا إنه عمل صغير يكفي منه الكلام في المجالس، والكتابة في الجرائد».

إن هذه المقولة تترجم أثر خبرة الإمام الممتدة (منذ ما قبل الثورة العرابية) على الاختيار بين منهجين تأرجح بينهما، ولكن يبقى السؤال: هل حقق منهج الإمام في مقاومة الاحتلال أو مقاومة القابلية له أهدافه؟ تبقى الإجابة عن هذا السؤال هي المحك بين الآراء المختلفة حول تقييم هذا المنهج؛ سواء في ظل خصائص عصر الإمام، أو في ظل خصائص عصرنا الراهن. وتعد هذه الإجابة من أهم عناصر خاتمة الدراسة (كما سيأتي).

وتشرح العناصر التالية أبعاد هذه الرؤية:

أولًا- واستكمالًا لما تمت الإشارة إليه بإيجاز من قبل؛ فإن الإمام لم يعلن قط قبوله

للاحتلال، ولم يكفَّ عن التذكرة بعواقبه، بل ورفض التقليل من شأن مصر والطعن في استحقاقها وأهليتها للحرية والاستقلال، وأكد رفض خضوع الوطن لسلطة الحاكم الأجنبي، واستمر في المطالبة بالجلاء الفوري لقوات الاحتلال البريطاني، ومنع النفوذ الإنجليزي من الامتداد للسودان، ورفض إلقاء الإنجليز لتبعة الاحتلال على المصريين الذين سببوه بتصرفاتهم إزاء سلطة الخديوي في البلاد، وأرجع الإمام الاحتلال إلى الجشع الإنجليزي، نافيًا أن يكون دخول الإنجليز إلى مصر بسبب ما كان بها من خلل، مؤكدًا أن الخلل في مصر قد بدء مع ورود المراكب الإنجليزية لنقل[1]. كذلك سبقت الإشارة إلى أن حذر الإمام من السيطرة الأجنبية كان أكبر من حذر العرابيين وحذر الخديوي توفيق؛ فهو لم يخالف العرابيين إلا من باب خشيته أن يقود فشل ثورتهم إلى الاحتلال الأجنبي، ثم عاد وأيد الثورة في مرحلتها الأخيرة، عندما اتجه الخديوي للاستعانة بالإنجليز ضد الثورة، فضلًا عن تبنيه -ومنذ ما قبل الثورة العرابية- لمبدأ الحزب الوطني «مصر للمصريين؛ وهو المبدأ الذي يستهدف الحكم الظالم للعثمانيين، بقدر ما ينطوي على منع التدخل الأجنبي، والتحذير من النفوذ الأجنبي الذي أفضت إليه سياسة الإسراف، وسياسة الديون في عهد إسماعيل[2]. ويقول الإمام واصفًا مشاركته في الثورة العرابية[3]:

«..هل يقدر أحد أن يشك في كون جهادنا وطنيًا صرفًا، بعد أن آزره رجال من جميع الأجناس والأديان، فكان يتآلف المسلمون والأقباط والإسرائيليون لنجدته بحماس غريب، وبكل ما أوتوا من حول وقوة؛ لاعتقادهم أنها حرب بين المصرين والإنجليز».

---

(١) انظر النصوص المعبرة عن هذه المعاني ومناسبات التصريح بها خلال مدة نفي الإمام في:
د. محمد عمارة، المرجع السابق، ص ص ٨٥-٨٧، ص ص ٦٢٨- ٦٤٢.

(٢) نظر شرح الإمام لحال البلاد في عصر إسماعيل في نص من نصوص بعنوان «في سلب الأملاك من الملاك»، في: محمد عمارة: المرجع السابق، ص ص ٤٠١-٤١١.

- انظر أيضًا: وصف الإمام حالة البلاد المصرية المتدهورة من جميع النواحي عندما تنازل إسماعيل باشا عن إمارة مصر: من تدخل خارجي وغيره، في: د. محمد عمارة، المرجع السابق، ص ٤٨٣.

وكذلك انظر موقفه من نقد النفوذ الأجنبي وتداخله وإعاقته للإصلاح قبل الثورة: المرجع السابق، ص ص ٤٩٠-٥٠٠، كذلك انظر تقييمه لأثر النفوذ الأجنبي كسبب من أسباب الثورة في المرجع السابق، ص ص ٥٢٣-٥٢٤.

(٣) انظر نصًا للإمام بعنوان: الثورة والثوار الذين خانوا، في: د. محمد عمارة، مرجع سابق، ص ٤٦٠.

ولكن يبقى السؤال التالي: ماذا عن إعلان رفضه سلطة الاحتلال، ودعوته للجلاء بعد عودته من المنفى؟ هل اختفت تمامًا؟ وما دلالة ذلك؟

ثانيًا- لم يكن تحول الإمام عن السياسات العليا -بعد العودة من المنفى- استحداثًا لجديد في فكره وحركته؛ فبقدر ما كان هذا التحول (الذي اقترن بالانقطاع عن أستاذه جمال الدين الأفغاني) نتاج خبرة سلبية لمدة عشر سنوات، مارس فيها الإمام -تحت تأثير تحديات المرحلة ومرافقته للأفغاني- ما هو ضد طبيعته وتكوينه الذي جبله الله عليه؛ (ألا وهو حب العلم والتعليم) بقدر ما كان أيضًا هذا التحول بمثابة عودة إلى الخط الأساسي لفكره وحركته، والتي فطره الله عليه وحباه به، ولقد شرح العقاد كيف استغرق الإمام -في صدر شبابه- جهدًا ليخرج من نطاقه الخاص إلى النطاق العام، ثم كيف أفضت به خبرة العمل السياسي مع الأفغاني إلى العودة من جديد إلى خط الإصلاح.

كما يجدر القول إن هذا التحول لم يكن خروجًا من دائرة «السياسة» بصورة كاملة تأمينًا ضد سلطة الخديوي وسلطة الاحتلال؛ بل كان هذا التحول في حد ذاته يتضمن ممارسة لنوعٍ ما من سياسات توازن القوى بين الخديوي الذي تحالف مع «العلماء التقليديين» ضد مشروع الإمام في الإصلاح، وبين سلطة الاحتلال التي اعتقد الإمام أنها ستسانده في خطته الإصلاحية. وكان اختيار الإمام لسلطة الاحتلال حليفًا في مواجهة سلطة الخديوي، اختيارًا بين أمرين كلاهما مرّ. فما كانت عداوة الإمام لحكم أسرة محمد علي وعواقبها على شخصية المصريين أقل من عدائه ورفضه لسياسة سلطة الاحتلال. وكما يقول د.عثمان أمين (ص٢٥): «إن الأستاذ الإمام لم يهادن الإنجليز عفوًا، ولا إرضاءً لهوى، ولا تحقيقًا لمصلحة شخصية؛ بل ألجأته إليه مطالب النهوض بالحركة الإصلاحية»! كما يقول د.عمارة (٨٧) إن ما يوضح وجهة نظر الرجل، ويجعل منها وجهة نظر مبدئية وأصيلة (الإصلاح)، وليست مجرد جبن أمام سلطة الاحتلال، ولا عمالة لهذه السلطة؛ أن الرجل جعل من موقفه هذا مذهبًا يعتنقه وينصح به الآخرين؛ لا في مصر وحدها، بل وفى غير مصر، ولا إزاء الإنجليز فقط؛ بل وإزاء غيرهم من المحتلين الأوروبيين».

كما أن سلطة الاحتلال أضحت واقعًا مفروضًا لا فكاك عاجلًا منه؛ بحكم توازنات القوى العالمية بعد الاتفاق الودي، ومن ثم انتهاء فرصة المناورة بالسياسة الفرنسية.

وكما يقول العقاد (ص١٦٣): «فإن سنوات ابتلاء الإمام بالتعامل مع الساسة الغربيين والساسة الشرقيين قد أصابته بخيبه الأمل. فأما ساسة للغرب فلقد كانت قضايا الأمم عندهم صفقات للمساومة لتوزيع المستعمرات، أما ساسة الشرق فكانت مخاوفهم من تحرير شعوبهم كمخاوف الأجنبي من تحرير مستعمراته، وكان الأجنبي يستعين بهم على توطيد حكمه».

كل هذا ناهيك عن تولي الإمام منصب الإفتاء، وما يفرضه واقع المعاملات من التعامل مع كل من قصر عابدين وقصر الدوبارة؛ لتحقيق خطته في إصلاح الإنسان المصري، الذي يعتبره الإمام قاعدة المقاومة الأساسية.

ولكن ألم يدعُ الإمام أبدًا إلى جلاء الإنجليز، وإنهاء سلطة الاحتلال؟ وفيما توفر من وثائق منشورة عن الإمام، أو ما كتب عنه؛ فليس هناك ما يقدم بصورة مباشرة ما يدل على طبيعة موقفه من استمرار سلطة الاحتلال، وشكل حكم البلاد في ظلها. نشير هنا فقط إلى نموذجين مما أمكن الاطلاع عليه؛ أولهما[1]- في حديث عن جلاء الإنجليز عن مصر، شارك فيه رشيد رضا مع الخديوي عباس، ثم مع الإمام، وسأل الشيخ رضا الخديوي ما إذا كان بإمكانه أن يسعى لجلاء جيش الاحتلال عن مصر بأسلوب ودّي يمكن أن يرضي الإنجليز، وبالاتفاق معهم، وأحال الخديوي السؤال إلى الإمام، وكان رد الإمام على الشيخ رشيد: «إن هذه مسألة مهمة يجب على أفندينا أن يتفكر فيها كثيرًا قبل أن يبرم فيها رأيًا». فهل يعني هذا الرد تهربًا من التورط المباشر مرة أخرى في السياسات العليا؟ أم يعني أن هذا أمر لم يحن أوانه بعد؟

والنموذج الثاني- عن رأي الإمام في شكل الإدارة المصرية في الاحتلال (وبدون الدخول في تفاصيلها الآن) يكفي الإشارة إلى قولين للإمام في رسالتين (١٩٠٤)، ردًا على

(١) انظر: د. محمد عمارة، مرجع سابق، ص ص ٦٨٩-٦٩٠.

سؤال المستشرق ويلفريد بلنت في الموضوع؛ وأول القولين[1] هو: «أنه ينبغي أن توضع حدود لتداخل السلطات التنفيذية الذي يدعيه المواطنون الإنجليز (كالمستشارين وغيرهم) لأنفسهم؛ حتى لا يكون الموظفون المصريون مجرد آلات صماء لا إرادة لهم ولا رأي يبدونه من تلقاء أنفسهم».

وفي نصٍ ثانٍ[2]- بعد إشارة الإمام إلى إجماع بعض أفاضل المصريين الذين تشاور معهم عليه-: «إن من أول الضروريات لحسن الإدارة المصرية؛ هو قيام الحكومة الإنجليزية بضمان النظام في البلاد وكفالته، ومعنى ذلك أنها تراقب استتبابه والمحافظة على استمراره، وعلى الدستور الذي يُمنَح لمصر، وأن لا تُدع ذلك الدستور عرضة لتدخل الخديويين. ومتى تمت هذه الضمانة ومنح الدستور؛ لا تبقى حاجة لنزع سلطة الحكم من أسرة محمد علي، ولا تعيين أمير أوروبي...».

* كما رأى الإمام أن يفصل المصريون فقط فيما يتصل بجميع المسائل المختصة بالدِّين، وإلغاء كافة وظائف المستشارين من الإنجليز، وأن يكون جميع الموظفين في الحكومة من المصريين، ويجوز تعيين إنجليز كمفتشين، وتعيينهم أيضًا في بعض وظائف في المصالح التي يحتاج الأمر فيها إلى معارف خاصة، إذا لم يوجد مصري تتوفر فيه الإحاطة بتلك المعارف الفنية، وأن يكون هؤلاء المفتشون الأجانب تحت سلطة ومراقبة الوزراء المصريين المعينين.

* كما قبل الإمام أن يبقى السردار الإنجليزي وبعض الضباط الإنجليز في الجيش المصري ... «وإذا رأت الحكومة الإنجليزية وجوب وجود قواد إنكليز فيه (باشاوات)؛ فلا ضرر من ذلك».

* وإذا كان كل ما سبق يبين نظرة الإمام لكيفية إدارة واقع مفروض وقائم؛ إلا أنه في نهاية نفس الوثيقة نصَّ على ما يلي: «نحن لا يهمنا أن يبقى الإنجليز سنة أو اثنتين أو

---

(١) المرجع السابق، ص ص ٦٩١- ٦٩٢.

(٢) المرجع السابق، ص ص ٦٩٣- ٦٩٦.

خمسًا ما دامو سيشركوننا في الأمر، إلى أن يقوى حزب الفلاحين. ولكن إذا كانت هناك فكرة مبيَّتة بضمّ مصر؛ فإننا نقبل الاستبداد التركي الضعيف على هذا الخسران المبين، فإن قمتم بالجلاء غدًا فثقوا أننا جميعًا نفرح ونغتبط».

وأخيرًا يبقى السؤال التالي قائمًا: هل في إطار هذه الواقعية الذرائعية الواضحة التي تريد موازنة سلطة الخديوي بسلطة الاحتلال، وصولًا إلى دستور وبرلمان؛ هل نجحت جهود الإمام الإصلاحية (بالتعاون مع سلطة الاحتلال) لتقويه حزب الفلاحين؟ وقبل هذا وذلك؛ هل كان الإمام يرى في وجود الإنجليز مصدرًا لتعلم الحرية؟

وبصدد هذا الشق الأخير من السؤال تجدر الإشارة إلى نصٍّ هامٍّ يثير كثيرًا من الأسئلة[1]؛ فبعد إطالة في شرح حال مصر قبل الثورة العرابية، وما حدث خلالها، وبعد الاحتلال، ومن مدخل تحليلٍ نفسي اجتماعي بصفة خاصة يصل المقال إلى القول: **«وكل ذلك ينحصر في أمرين: طلب الجلاء وتقصير الإنجليز في مباشرة الإصلاح. أما الجلاء فهو أول واجب على كل مصري وطني أن يسعى في الحصول عليه من أبوابه وفي أوقاته. ولا ينثني عنه إلا كل ساقط النفس في مراتب الاجتماع البشري، بل هو من الأمور الطبيعية أن لا يقبل أحد حكومة الأجنبي عليه. ولكن ينبغي أن نسعى لذلك بالوسائل الفعالة المؤدية إليه، بدون أن ينشأ عن ذلك ضرر، وأن يكون في الوقت المناسب، فإن الأمور مرهونة بأوقاتها. والبرهان قائم بأننا لم نبلغ درجة الحرية التي نتمتع بها الآن وما تبعها من الإصلاح إلا بواسطة الإنجليز دون سواهم. وهم لم يستطيعوا ذلك إلا بوجود جيش الاحتلال بيننا. ولولاه لما رضخ حكامنا لإشارة الإنجليز في إجراء الإصلاح المذكور، ولولا دخول الإنجليز لما تيسَّر لنا أن ننال شيئًا من ذلك بأنفسنا بدليل أننا أقمنا نحتمل الهوان والذل ولم نتفاداهما، فضلًا عن أننا كنا مساعدين للظالم على أنفسنا كما تقدم...».**

---

(١) وهو مقال بعنوان «الحق المر» نُشِر بدون توقيع في مجلة صغيرة في أبريل ١٨٩٢، ويرجع علي شلش المقال إلى الإمام محمد عبده.

- انظر النص والتحقق في علي شلش: مرجع سابق، ص ص ٢٢-٣٣.

إن هذا النص يوقع التناقض في فكر القارئ له؛ فهل يُرجِع الإمام إلى سلطة الاحتلال حصول المصريين على حريتهم؟ وممن؟ هل الخديوي الظالم أشد قسوة من الاحتلال الإنجليزي العسكري للوطن، ويحاكم أجنبي؟ هل يقدم فكر الإمام وخبرته تفسيرًا لهذه المعضلة التي ما تفتأ تؤرق الباحث في فكر وحركة هذا الإمام المصلح الذي تعدى تأثيره الإصلاحي الديني والفكري حدود مصر إلى سائر أرجاء الأمة في عصره وحتى الآن؟ وهل تبرز من جديد في هذا النص دواعي ودوافع الإمام لتحقيق الإصلاح الفكري والتربوي حتى ولو في ظل سلطة الاحتلال؟ وهل بإمكان مثل هذا الإصلاح أن يتحقق؟ أسئلة تقودنا إلى الجانبين الأخيرين في تحليل هذه الجزئية من الدراسة، قبل أن نصل إلى مناقشة الدلالات المعاصرة لهذه الجوانب في نهاية الدراسة.

ثالثًا- قد يساعد على فهم المعضلة السابقة الإشارة إليها وتفسيرها؛ جانب هام من خبره الإمام؛ ألا وهو تجاوز الإمام في معركته من أجل الاستقلال حدود مصر، وحدود العالم العربي والإسلامي، وصولًا إلى الأمم والشعوب الأوروبية التي اعترف بدفاعها عن الحرية، وتمسكها بالقانون؛ باعتبارهما من أسباب وعلامات التقدم. فبعد مرحلة العروة الوثقى وفشلها، نهج الإمام نهجًا آخر نحو الغرب، وإن كان له جذوره أيضًا في سابق خبرته؛ منذ ما قبل الثورة العرابية (كما سنرى لاحقًا بالتفصيل)؛ ألا وهو الإعجاب بخبرة الأوروبيين في اكتساب الحرية والقانون؛ تحقيقًا للتمدن الحقيقي.

وهنا تبرز لنا دلالة علاقته بمستر ويلفرد بلنت المستشرق الإنجليزي صاحب المؤلف المشهور «التاريخ السري للاحتلال الإنجليزي لمصر» (١٩٠٧) والتي سجل فيها خبرة علاقته مع الإمام، وهذه العلاقة اختلفت حول دوافعها ونتائجها الآراء أيضًا.

وكان تقرب الإمام من بلانت مرجعه موقف الأخير من المسألة المصرية؛ حيث كان يرى تدويلها، وأن يترك الإنجليز الإدارة لحكومة مصر، وألا يكون هناك امتيازات للأجانب أو للضباط الأجانب في الجيش المصري. ولقد أمد الإمام بلانت بالمعلومات التي تضمنها كتابه عن التاريخ السري للاحتلال، والذي كان يهاجم سياسة الاحتلال.

ومع ذلك فإن هذه العلاقة بين الإمام وبلانت لم تسلم من الانتقاد والهجوم لاعتبارين؛ اتهام بلانت بأنه كان يخدم سياسة الإنجليز من خلال دعم مواقف أمثال محمد عبده من الإصلاحيين المعتدلين الذين لا يُشهرون الحربَ على سلطة الاحتلال علانية، كما أن بلانت كان من مؤيدي فكرة الخلافة العربية -الحليفة للإنجليز- والتي تفصل بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية.

ولكن تساعد دراسة أبعاد هذه العلاقة وفهم مضمونها على بيان جانبٍ هامٍ من فكر وحركة الإمام؛ بما يحقق توازنًا مع مدلول علاقته باللورد كرومر. وهذا الجانب هو التمييز بين سلطة الاحتلال «كأمر واقع»، وبين العلاقة مع الشعوب الأوروبية، والتفاعل الحضاري بل والسياسي معها عبر الحدود، ومن أجل قيم الحرية والعدالة. وكان الإمام رحمه الله -وكما يتضح من كثير من الوثائق- واسع العلم والاطلاع على تاريخ هذه الشعوب السياسي والحضاري، مستوعبًا منه دروس تحقيقها التقدم، من خلال العقل والحرية والقانون. وكانت علاقة الإمام بمستر بلانت (الذي اختلفت حول دوافعه وأهدافه الآراء)؛ علامة على تجاوز الإمام نطاق الحكومات والنظم، نحو مساحة الشعوب؛ سعيًا للخبرة والعبرة من ناحية، وسعيًا للمساندة من ناحية أخرى.

ونكتفي في هذا الموضع بالإحالة إلى خبرة هذه العلاقة[1]، تاركين ما يتصل برؤية الإمام عن دواعي الانفتاح على الحضارة الغربية ومضامين الخبرة المطلوبة؛ إلى الجزء الثاني من هذه الدراسة الخاص بقضية العلاقة مع الغرب.

رابعًا وأخيرًا: وعلى ضوء ما سبق -من محاولة لشرح وتفسير عناصر رؤية ومواقف الإمام من سلطة الاحتلال بعد عودته من المنفى- يجدر استدعاء مجموعة من الملاحظات التقييمية التي أوردها عدد من أهم الباحثين في خبرة الإمام، وهذه الملاحظات تقدم إجابات متنوعة عن السؤال التالي: أيها الأصوب: طريق مقاومة الاستعمار أم طريق

---

(١) انظر مجموعة من الرسائل المتبادلة بين الإمام وبين ويلفريد بلنت وتحقيقها في: علي شلش: مرجع سابق، ص ص ٦٤- ٩١.

مقاومة القابلية للاستعمار؟ وما مصداقية التعاون مع سلطة للاحتلال من أجل تحقيق الإصلاح الديني والتربوي والتعليمي؟ حيث إن الإمام - كما نعلم- لم يتعاون فقط مع سلطة الاحتلال ولكن رفض إشهار الحرب عليها.

يقول العقاد (١٦٨-١٦٩) «لا موجب هنا للموازنة بين من يعدون الأمم للاستقلال بالدعوة السياسية ومن يعدونها للاستقلال بالتربية والتعليم. فإن الأمم تستطيع على الدوام أن تعتمد على كلتي الخطتين، وأن ترشح لكل منهما من هو أصلح لها وأقدر عليها وأرغب فيها، وليس ثمة من ضرورة توجب عليها أن تختار هذه وحدها أو تلك وحدها منفصلتين... وأيًا كان رأي التاريخ في جدوى الخطتين على قضية مصر؛ فلا خلاف في رجحان كفته (الإمام) على كفة خصومه بميزان الصدق والإخلاص والمروءة... لأنه آمن بخطته ولم يطلع على أحد خطة يؤثرها ويطمئن إلى عقباها. ولكن خصومه قد سوغوا أسوأ ظنونه في السياسة يوم صدوه عن طريقه ونصروا عليه أعداءه... وهو (ولي الأمر) لا يرمي بذلك العبء إلى شيء غير محاربة العلم واتهام الدين بما هو بريء منه؛ إذ يجعله حائلًا بين المسلم وبين علوم الحضارة في القرن العشرين».

ويقول د. محمد عمارة (ص ص ٨٠- ٨١): «... موقف محمد عبده من السياسة هو موقف يرحب به المحتل؛ لأنه ليس مجرد «اعتزال» فردي للسياسة، وإنما هو دعوة لهجران العمل السياسي والاستعاضة عنه بالعمل التربوي، وتعليق الآمال على التحرر بواسطته من الاحتلال ولو بعد قرون... وكان طبيعيًا أيضًا أن يعمل محمد عبده على استغلال رضائهم هذا والاستفادة منه، في استخدام سلطتهم وسلطانهم لتسهيل أعماله «الإصلاحية» في التربية والتعليم... ومحمد عبده قد أخطأ عندما اعتقد أن الإصلاح بواسطة التربية بديل عن العمل السياسي المباشر ضد سلطة الاحتلال... لأن جميعها وجوه متعددة لعملة واحدة... كما أخطأ محمد عبده في الآمال التي علقها على الاستفادة من أعماله الإصلاحية من سلطات الاحتلال؛ فلم يكن التحرر العقلي والإصلاح التربوي الذي يريده مما يسعد به المحتل ولا مما يرضى عنه المستعمرون... يتركون مشاريعه كي

تحتضر وتجهض بواسطة قصر الخديوي أحيانًا ومشايخ الأزهر في أغلب الأحيان... وهكذا كسب الاستعمار من وراء موقف عبده السياسي الكثير، بينما لم يجنِ هو من وراء تأييد المستعمرين الشكلي لمشاريعه إلا القليل...»

ويقول طارق البشري (ص ص ١٣٢- ١٣٣): «نعرف في تاريخنا جدلًا كان يثور كل حين حول موضوع مقاومة الاستعمار وإجلائه، وموضوع الأخذ بأسباب النهوض ومعالجة أسباب الضعف، بأي هذين الموضوعين نبدأ ولأيهما تكون الأولوية في اهتماماتنا.

والواقع إن هذا الجدل يقوم على خيار خاطئ، لأنه يُجري تفرقة بين أمرين كلاهما لازم. فهما معًا شرطا النهوض والتقدم والاستقلال، وكلٌّ منهما يقوي الآخر ويتقوَّى به، وإذا كان وجودهما معًا لازمًا فليس من الصواب أن نطرح سؤالًا مفاده أيهما أنفع وبأيهما نبدأ؟ وعلينا أن نتعلم النظرة التكاملية، التي تنظر إلى العناصر المتنوعة في تكاملها وليس في تنافرها...

والخيار الذي يُطرح على الناس في وقت معين، والذي يتعلق بما يبدأون من هذه العناصر، إنما تتحكم فيه ظروف اللحظة التي يطرح فيها السؤال. والاختيار الصائب هو الاختيار الذي يتلاءم مع ما تتطلبه اللحظة التاريخية نفسها. ولذلك فنحن في الحقيقة لا نختار أحد البديلين كما لو كانا سلعتين معروضتين في أحد المحال التجارية، وإنما ننظر في الممكن في اللحظة التاريخية المعنية...

وجمال الدين الأفغاني عندما كان يهيئ المسلمين لمقاومة الاستعمار في كل من مصر وفارس والهند واستامبول، إنما كان يصنع ذلك في ظروف تدفق موجات الغزو الاستعماري على ديارنا في كل هذه الأقطار، وكان التدفق يجري بأساليب عديدة، بالضغط السياسي والتوغل الاقتصادي والاقتحام العسكري... إلخ. وفي مثل هذه اللحظات فإن الخيار الوحيد الذي يكون مجديًا هو أن يحتشدوا ويتجمعوا للمقاومة. وقد ساهم محمد عبده بقدرٍ في هذا العمل عندما كان ينشط مع أستاذه السيد جمال الدين...

...لا شك أن جهد الرجلين لم يكن متكافئًا، وكان تركيب كل منهما النفسي

والوجداني والفكري يتلاءم مع المهمة الأساسية التي قام بها جمال الدين بالنسبة لمقاومته الاستعمار، ومحمد عبده بالنسبة لمقاومة «القابلية للاستعمار». ولكل عصر رجاله كما يقال».

ويقول د. زكريا سليمان بيومي (ص ص ٨٤-٨٥) إن «ميدان العمل السياسي الذي يهدف إلى إحياء شعور المصريين وتحريضهم ضد الاحتلال لتحقيق الجلاء قد ملأه مصطفى كامل، ولم يعارضه -بل أيده- محمد عبده... وكان يرى أن نجاحه في الإصلاح هو السبيل الوحيد الكفيل بالإطاحة بالسلطتين معًا؛ الخديوي وكرومر، حتى ولو جد عليه -مؤقتًا- هجوم الزعماء الوطنيين من أمثال مصطفى كامل.. إن هذا التصور -تكتيكيًا- قد انطوى على جوانب خيالية.. كأن يُتصور أن سلطات الاحتلال كانت ستعينه على إحداث إصلاحات جذرية حتى ولو كانت بعيدة عن المسرح السياسي، ويؤكد ذلك ما اتبعه الاحتلال في سياسته التعليمية الرامية إلى تقويض التعليم...

وما ينبغي الإشارة إليه هو أن تدخل الاحتلال لإقامة مؤسسات الديموقراطية في مصر والبلاد العربية عامة، ومساعدة دعاتها من أمثال الشيخ محمد عبده... قد خلق ما يشبه النفور لدى العرب من هذه المؤسسات، وبأنها لا تخدم مصالحهم القومية، وهي أمور أسهمت في تقويض الفكر الليبرالي، وكذلك في انحصار شعبية دعاة الديموقراطية»..

إن القراءة في هذه التقييمات لتبين لنا في مجموعها الأمور التالية:

* إن الإصلاح الديني/ الفكري/ التربوي/ التعليمي، لا يمكن أن ينفصل عن السياسي؛ بشقيه «الاحتلال، والاستبداد»..

* مهما كانت مبررات ودوافع الإمام لعدم مقاطعة سلطة الاحتلال وعدم إعلان الحرب عليها، والنابعة من طبيعة فهمه للواقع، ومن ثم من اختياره لكيفية مواجهة ضغوط هذا الواقع على مشروعه، ومهما كانت أسباب ذلك الاختيار المتصلة بطبيعة شخصية الإمام وما جلب عليه من تفضيل إصلاح العلم والتعليم؛ إلا أن الأمر الواضح هو أنه لم يَخُنْ (كما يتهمه البعض)، ولكن أخطأ حين أدان من عملوا بالسياسة العليا

وهاجمهم. وأخطأ حين قال إنه ترك السياسة؛ لأنه كان في صميم نوع آخر منها.

وبالرغم من إشارة العقاد وبيومي إلى أنه لم يمنع غيره من طريقه، إلا أن قراءة العديد من نصوصه يتبين منها هجومه على من يكتبون في الصحف ضد الاستعمار (وضده أيضًا؛ حيث واجه بدوره هجومًا شديدًا واتهامًا بالخيانة). فعلى سبيل المثال في أحد النصوص يبدأها بالقول[١]: **«وقد استفحلت اليوم المناقشات والمجادلات، وتكاثرت المنازعات والمحاورات، بين أرباب الأقلام في الجرائد المصرية، بشأن الاحتلال الأجنبي. وعظم القال والقيل في المجالس، وانحصر حديث الخاص والعام في ذلك، وكل فريق يتشيع لرأيه ويشيد بفكره، لا يطاوع إلا فيما يمليه عليه لسان الغرض الكامن في النفس، ويشير به مشير الهوى المتسلط على الضمير... وظل المصري بينهم حيرانَ مبهوتًا، لا يدري على أي طريق يعرج، وبأي نجم يهتدي، وأي سبيل يقصد. فوجب إذن على الوطني الصادق في وطنيته أن يغض النظر في تلك المنازعات، ويطرح الأغراض الذاتية برهة، وأن يضع بينه وبين حرب الأهواء هدنة، وينظر إلى ضوء الحق فيقرره، ويهدي إليه من لم يمِل كل الميل إلى تلك المنازعات...»**.

ولقد زاد من خطإ الإمام، حين أدان من عملوا بالسياسة وهاجمهم، اعتقاده أن سلطة

(١) (في): علي شلش: مرجع سابق، ص ص ٢٢-٢٣.
والجدير بالذكر هنا أن الإمام في إحدى مقالاته في الوقائع المصرية (أكتوبر ١٨٨١) وتحت عنوان أوهام الجرائد، قد حمل بشدة على الصحف المصرية التي تشير إلى تدهور العلاقات مع القوى العظمى وتهاجم سياستها، وبالمثل حمل على ما تنشره الجرائد الأجنبية من أفكار عن كيفية حفظ فرنسا وبريطانيا لمصالحهما في مصر، واعتبر الإمام أن هذه العلاقات على أفضل حال؛ مدللًا على ذلك بمضمون تقرير رئيس وزراء إنجلترا في هذا الوقت الذي يبين الفوائد الجمة التي عادت على مصر من تدخل الدولتين، والذي اعتبره الإمام حاويًا لبراهين عن حسن مقاصد الدولتين في بلادنا؛ ولذا دعا إلى اشتغال الصحف بتربية العقول والأفكار تربية أساسية فهذا هو الأنفع. وبالنظر إلى الحديث النبوي الذي أورده الإمام في نهاية مقاله «إذا علمت العداوة ممن يكتمها فمن السفه أن تجاهر بها» «بالنظر إلى دلالة هذا الحديث من ناحية، وإلى ما روي في سيرة الإمام عن تحذيره العرابيين من مغبة التدخل الأجنبي نتيجة اشتعال الثورة من ناحية ثانية، وبالمقارنة مع دواعي ومبررات لعدم مقاطعة الاحتلال من ناحية ثالثة، فهل يزداد فهمنا لحقيقة موقف الإمام من الاحتلال (تجنب شروره والمواجهة معه قبل وقوعه وبعده)؟؟ ولحقيقة المكون الأساس ذو الأولوية لديه؛ ألا وهو الإصلاح الديني والتربوي.
انظر نص المقال في: د. محمد عمارة، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ص ص ٣٣١-٣٣٥.

الاحتلال يمكن أن تساعد في مقاومة استبداد الخديوي وإجباره على الدستور[١]، واعتقاده أيضًا أن الوطنية هي فقط العمل الدؤوب من أجل إصلاح التربية والتعليم، وليس مجرد الهياج والحماس والفوضى[٢].

ويزداد هذا الخطأ المزدوج وضوحًا على ضوء خبرة المرحلة الممتدة منذ وفاة الإمام وحتى الآن (حيث لم تتحقق أهداف مشروع الإمام كاملة حتى الآن)؛ وهي الخبرة التي بينت أن الإصلاح الفكري الناجم عن الإصلاح الديني والتربوي والتعليمي من ناحية، والإصلاح السياسي (بمعنى النضال السياسي وإعلان الحرب المباشرة على الاستبداد والاحتلال بسبل متعددة) من ناحية أخرى وجهان لعملة واحدة، بدونهما لا يستقيم العمل الوطني من أجل التحرر من «الاستبداد» والاستقلال «عن الاستعمار». ويظل المحك في النجاح هو وجود سلطة وطنية تقود عملية إصلاح حقيقية، وليست شكلية، ولا تحاربه خوفًا من نتائجه على استمرارها في الحكم، سلطة وطنية تقود الإصلاح باعتباره ركيزة بناء القوة الشاملة اللازمة لمنع التدخل الخارجي ومواجهة مشروعاته.

بعبارة أخرى؛ بوجهي العملة معًا يتحقق بالفعل المفهوم الشامل للإصلاح من منظور إسلامي، وهو المفهوم الذي تتضافر فيه وتنجدل الأدوات الفكرية والأدوات السياسية المباشرة معًا في مشروع إصلاحي شامل. وبذا يتحقق أيضًا معنى الربط الرشيد بين الدين والسياسة، حين يصبح الإصلاح الديني هو منطلق المشروع التربوي والتعليمي والفكري، وحين يصبح المشروع السياسي مبنيًا أيضًا على قيم ومبادئ الإسلام في الحكم،

---

(١) تجدر الإشارة هنا إلى مفهوم الإمام عن المستبد العادل، باعتباره المخرج المطلوب من استحكام أزمة الحكم المستبد ومن أزمة الجهل والجمود والتقليد العارمة؛ حيث إن الثانية تحول دون التخلص من الأولى، والأولى تزيد من استحكام الثانية. انظر هذا المفهوم في نصٍّ يحمل عنوان «إنما ينهض بالشرق مستبد عادل»، وهي مقال نشر في مجلة «الجامعة العثمانية» ١٨٩٩. انظر د. محمد عمارة، المرجع السابق، ص ص ٧١٦-٧١٧.

«ويبين الإمام في هذه المقال كيف أن النفوذ الأجنبي والمساوئ الاجتماعية والاقتصادية والنفاق السياسي كانت موجودة قبل سلطة الاحتلال، وأوجدت لهم مبررًا للتدخل مؤديًا في النهاية إلى القول في فضل الإنجليز في تعليم الحرية (كما سبق الإشارة في موضع آخر من هذه الدراسة).

(٢) انظر بالتفصيل مقالًا للإمام تحت عنوان «الوطنية» في: د. محمد عمارة، مرجع سابق (الجزء الثالث)، ص ٢١٨-٢١٩.

وفي إدارة العلاقة مع بقية الأمة ومع الآخر.

ومن هنا ننتقل إلى الجزء الثاني من الدراسة، الخاص بالعلاقة مع الغرب؛ حيث سنضيف دلالات تحليلية إلى دلالات هذا الجزء عن موقف الإمام من الاحتلال، ومن الغرب سويًا. وهو ما يحقق أهداف ومنطلقات الدراسة (المذكورة في مقدمتها) ألا وهي الربط بين القضايا الثلاث الكبرى: «الاحتلال، الغرب، الأمة»، في منظومة فكر الإمام عن العلاقات الدولية.

القضية الثانية- العلاقة مع الغرب: الإصلاح وتجديد القوة بين الداخل والخارج، من الإصلاح الديني إلى التفاعل الحضاري مع الغرب: الدوافع والسُبل والضوابط.

تقدم سيرة حياة الإمام خبرة حية للاحتكاك المباشر مع الغرب، فكرًا وواقعًا. ومن هنا أدخله البعض في تصنيف الإصلاحيين المتأثرين بالغرب. ومجالات احتكاك الإمام بالغرب متعددة: ابتداءً من القراءة في المصادر التاريخية والقانونية والفكرية الغربية (والتي يشير إليها في مقالاته)، إقامته في فرنسا وزيارته للندن في مرحلة العروة الوثقى، تعلمه اللغة الفرنسية، صداقته مع مستر ويلفريد بلنت وحواراته مع هربرت سبنسر وهانوتو وغيرهما، زيارات وجولات في عدة دول أوروبية، علاقات الصداقة مع من احتكوا مباشرة بالثقافة الغربية، وتعلموا منها؛ مثل قاسم أمين، أحمد لطفي السيد، والأميرة نازلي فاضل.

ولقد أعطى هذا الاحتكاك بالغرب والدعوة للانفتاح عليه، للإمام موقعًا متميزًا ومثيرًا للجدل في نفس الوقت بين المجددين في الإسلام. لأن محاولة الإمام للتجديد والإحياء بالاستعانة بالغرب -وهو الأمر الذي أسماه البعض[1] المصالحة بين الإسلام ومتطلبات العصر، أو التأليف والتوفيق بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي- قد مثلت نقطة تحول مقارنة بموقف علماء الإسلام قبل هذه المرحلة. هذا ولقد وصف الإمام

(١) د. رضوان السيد، مرجع سابق.

بنفسه موقفه هذا بقوله: «وقد خالفت في الدعوة إليه (تحرير الفكر من قيد التقليد..) رأي الفئتين العظمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة: طلاب علوم الدين ومَنْ على شاكلتهم، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم»[١].

ولذا فلقد خضعت تجربة الإمام لتقييمات متنوعة؛ سواء عن دلالتها في سياقها الزمني، أو عن دلالات امتداداتها في مراحل تالية[٢].

فلقد مثل الإمام لدى البعض[٣] نموذجًا للجمع بين الدين والفلسفة والتوفيق بينهما؛ وهو الأمر الذي أثار شكوك علماء الدين التقليديين الذين يرون في الفلسفة عدوًا ورائيًا للدين. وثمة رأي آخر[٣] اعتبر محمد عبده من أظهر المصلحين الذين جمعوا بين الماضي والحاضر، وكانت ميزته أنه جمع بين الثقافة القديمة والثقافة الحديثة حتى لا تنقطع الصلة بالماضي، ولا تكون بالاقتصار على تقليد أوروبا والرضى بالوقوف ذيلًا من ذيولها. ووصفه فريق ثالث[٤] بصاحب «سلفية عقلية» تميز بها عن مواقف السلفيين الذين أعلوا من قدر النصوص على حساب العقل، وتميز بها أيضًا عن «العقلانيين» الذين انطلقوا من العقل فقط لا غير، مهدرين قيمة النصوص والأصول والتراث.

ولذا يرجع جانب من احتفاء الليبراليين بمحمد عبده إلى ذلك الجانب من فكره وخبرته، كما يرجع إليه أيضًا جانب من انتقاد بعضٍ من تيارات إسلامية[٥] اعتبرت أن انفتاح الإمام على الغرب، ودعوته للمواءمة بين الإسلام وبين حياة القرن العشرين؛ إنما هي مجرد رد فعل على ما يردده الغربيون من أن الإسلام دين متخلف لا يناسب العصر الحديث[٦].

(١) نظر نصًا بعنوان: غاية في ثلاثة أهداف (في) د. محمد عمارة، مرجع سابق، ص ص ٣١٨- ٣٢٠.
(٢) انظر عرضًا لهذه الآراء في: د. جمال المرزوقي، الاتجاه العقلي عند الإمام محمد عبده؛ في: د. عاطف العراقي (محرر)، مرجع سابق، ص ص ٣٠٧-٣١٠.
(٣) د. عثمان أمين، نقلًا عن المرجع السابق.
(٤) د. عبد المتعال الصعيدي، نقلًا عن د. جمال المرزوقي، مرجع سابق.
(٥) د. جمال المرزوقي، المرجع السابق، ص ٣١.
(٦) د. محمد محمد حسين، نقلًا عن المرجع السابق.

هذا، ولقد اقترن ذلك الاحتفاء أو النقد بنظائرهما المتصلة بموقف الإمام من سلطة الاحتلال. إذن كيف يضيف تحليلنا لموقف الإمام من العلاقة بالحضارة الغربية إلى نتائج التحليل السابق لموقفه من الاحتلال؟

ابتداءً يجدر القول: إنه إذا كان عدم مقاطعة الإمام لسلطة الاحتلال ذا دوافع ومبررات عديدة كما سبق البيان، إلا أن أبعاد موقفه من الحضارة والثقافة الغربية تعيد التوازن إلى فكر وخبرة الإمام؛ ذلك لأنه قدم نموذجًا لأهمية التفاعل الحضاري وليس الإلحاق الحضاري؛ فبقدر ما انطلق فكره من ركائز تبرر الاتجاه نحو الغرب، وبقدر ما حدد بوضوح أهداف هذا التوجه (تجديد القوة الإسلامية)؛ فلقد شرح بوضوح ضوابط العلاقة وحدودها، والتي تنأى بها جملةً عن نموذج الإلحاق والاستتباع والتقليد، وانطلاقًا من الإسلام وبالإسلام في ظل رؤية تجديدية لإحياء قوة الأمة وأوطانها.

إذن لماذا اتجه للغرب؟ وكيف رأى ما نأخذ منه وما نترك في إطار مرجعية إسلامية ؟

١ - لماذا التوجه نحو الغرب؟ بين ركائز التوجه وبين مجالاته

تجديد الأمة الإسلامية كسبيل لنهوضها مرة أخرى يتطلب وفق رؤية الإمام عملة ذات وجهين؛ الإصلاح الديني من ناحية، والتجدد الحضاري من ناحية أخرى.

والأول يستهدف إصلاح العقيدة لتحرير العقل المسلم من آثار الجمود والتقليد، وذلك بإبراز موضع العقل وقيمته في الإسلام. والثاني يستهدف أخذ العلوم الحديثة ومعارفها من الغرب. ولذا كان الغرب على هذا النحو مصدرًا للخبرة عن أهمية دور العقل في إحراز التقدم، ومصدرًا آخر للعلوم الحديثة وأهميتها أيضًا في إحراز هذا التقدم. وفضلًا عن هذين المجالين الفكري والعملي من دوافع التوجه نحو الغرب؛ فلقد ارتكزت رؤية الإمام لهذه الدوافع والمجالات إلى ركائز فلسفية وأخرى شرعية تبرر هذا التوجه وتؤصله.

أ: ركائز التوجه

١- لقد استندت رؤية الإمام لمبررات التوجه نحو الغرب على ركيزتين، إحداهما

فلسفية والأخرى شرعية. مما يبين كيف مثل الإمام نموذجًا للربط بين الفلسفة والدين.

وكان الإمام –وبدون دخول في تفاصيل المدخل الفلسفي لفكره– يرى أن الإنسان لم يخلق ميالًا إلى الشر، وأنه مجبول على الخير، محب للسلام. كما تكلم الإمام عن وجوب «الجامعة الإنسانية» الشاملة التي تؤلف بين الناس، دون النظر إلى اختلافهم في الأوطان واللغات والألوان؛ لأنهم على اختلافهم في ذلك كله، متحدون في الأصل والجوهر والعقل. ولقد أثرت هذه الحال على عقلاء الناس فمالوا إلى خدمة الإنسانية من غير تعصب لجنس ولا دين ولا مذهب[1].

ومن الناحية الشرعية؛ أجاز الإمام –فيما عرف بالفتوى الهندية[2]– الاستعانة بغير المسلمين؛ فلقد وجه إليه بعض مسلمي الهند السؤال عن جواز استعانة المسلمين بالكفار وأهل البدع والأهواء، وهي –كما يقول د.عمارة– فتوى ذات طابع سياسي تتصل بتعامل مسلمي الهند مع المستعمرين الإنجليز؛ الأمر الذي أثار نقدًا من جانب الحركة الوطنية الهندية، مثل الذي واجهه الإمام محمد عبده بسبب علاقته بسلطة الاحتلال. ولقد أجاز الإمام الاستعانة بغير المؤمنين وغير الصالحين على ما فيه خير ومنفعة للمسلمين، طالما أن الموالاة لا تكون في الدين؛ أي نصرة غير المؤمن على المؤمن فيما هو من دينه، أو إمداد الفاسق بالمعونة على فسقه.

هذا وكان الإمام في مقدمة رده على هانوتو قد فصّل في ثماني أصول للإسلام؛ النظر العقلي لتحصيل الإيمان، تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، البعد عن التكفير، الاعتبار بسنن الله في الخلق، قلب السلطة الدينية والسلطان في الإسلام، حماية الدعوة لمنع الفتنة، ولمقابلة بين الإسلام الحربي والمسيحية السلمية، ومودة المخالفين في العقيدة، والجمع بين مصالح الدنيا والآخرة.

(١) د.عثمان أمين، مرجع سابق، ص ص ١٥٤ – ١٥٦.
(٢) انظر نص السؤال ونص الفتوى في: د. محمد عمارة، الأعمال الكاملة، مرجع سابق (الجزء الأول)، ص ص ٧٠٨-٧١٥.

ويلاحظ أن الأصل السابع موضوعه مودة المخالفين في العقيدة[١]. ولقد تحدث فيه الإمام أساسًا عن زواج المسلم بالكتابية؛ وهو الأمر الذي مثل أحد الأدلة التي استند إليها في فتواه الهندية السابق الإشارة إليها.

وأخيرًا، لا يجدر ترك هذا المقام من الحديث عن الأسانيد الشرعية دون التوقف عند ما قد يبدو للبعض نقيضًا لحديث التعاون والتعامل مع غير المسلمين، وأقصد بذلك موضوع «الجهاد».

وفى الأصل السادس للإسلام من الأصول الثمانية التي استنبطها الإمام فصل الإمام في هذا الموضوع تحت عنوان حماية الدعوة لمنع الفتنة[٢]؛ ولقد شرح الإمام عملة ذات وجهين: الوجه الأول مفاده: «إن الدين الإسلامي دين جهادي، شُرع فيه القتال، ولم يكن قد شُرع في الدين المسيحي، ففي طبيعة الدين روح الشدة على من يخالفه، وليس ذلك الصبر والاحتمال اللذان تقضى بهما شريعة مسالمة، وهى التي وردت في كثير من الوصايا المسيحية». الوجه الثاني للعملة مفاده القول «إن دفع الشر بالشر عند القدرة عليه وعند عدم التمكن من سواه ليس خاصًا بالدين الإسلامي وحده، وهو في طبيعة كل قادر يعذر إلى خصمه، وإن القتل ليس في طبيعة الإسلام بل في طبيعته العفو والمسامحة، ولكن القتال فيه لرد اعتداء المعتدين على الحق وأهله إلى أن يؤمن شرهم... ولم يكن ذلك للإكراه على الدين ولا للانتقام من مخالفيه، ولهذا لا تسمع في تاريخ الفتوح الإسلامية ما تسمعه في الحروب المسيحية، عندما اقتدر أصحاب «شريعة المسالمة» على محاربة غيرهم من قتل الشيوخ والنساء والأطفال. ولم تقع حرب إسلامية بقصد الإبادة كما وقع كثير من الحروب بهذا القصد بأيدي المسيحيين، وإنما كان الصبر والمسالمة دينًا عندما كانت القدرة والقوة تعوزان الدين».

وفي مقابلة الإمام بين الإسلام الحربي والمسيحية السلمية قال: «الإسلام الحربي كان

---

(١) د. محمد عمارة، المرجع السابق، (الجزء الثالث)، ص ٢٩٢.
(٢) المرجع السابق، ص ص ٢٨٩-٢٩٢

يكتفي من الفتح بإدخال الأرض المفتوحة تحت سلطانه، ثم يترك الناس وما كانوا عليه من الدين يؤدون ما يجب عليهم في اعتقادهم كما شاء ذلك الاعتقاد، وإنما يكلفهم بجزية يدفعونها لتكون عونًا على صيانتهم والمحافظة على أمنهم في ديارهم، وهم في عقائدهم ومعابدهم وعاداتهم بعد ذلك أحرار، لا يُضايقون في عمل، ولا يُضامون في معاملة... واستمر العمل على ذلك ما استمرت قوة الإسلام: وضيق الصدر من طبع الضعيف؛ فذلك مما لا يليق بطبيعته ويُخلط بطينته...

والمسيحية السلمية كانت ترى لها حق القيام على دين يدخل تحت سلطانها، تراقب أعمال أهله، وتخصهم دون الناس بضروب من المعاملة لا يحتملها الصبر مهما عظم، حتى إذا تمت لها القدرة على طردهم، بعد العجز عن إخراجهم من دينهم وتعميدهم، أجلتهم عن ديارهم، وغسلت الديار من آثارهم، كما حصل ويحصل في كل أرض استولت عليها أمة مسيحية استيلاءً حقيقيًا».

هذا، وتجدر الإشارة إلى أن الإمام، وبمناسبة التعليق[1] على بيان هانوتو للفرنسيين في الجزائر بضرورة التساهل مع المسلمين في أن يستمروا مسلمين، ويخدموا حقوقهم الدينية على غير ما كان يجري عليه عمل الفرنسيين حتى ذلك الوقت، نجد أن الإمام اعتبر الأمة الإنجليزية هي من بين الأمم الأوروبية التي تعرف كيف تحكم من ليس على دينها، وتعرف كيف تحترم عقائد من تسوسهم وعوائدهم. ولكن يرجع الإمام ذلك إلى خبرة علاقة أمرائها وسلاطينها خلال الحروب الصليبية مع أمراء وسلاطين الجيوش الإسلامية. ويقول الإمام بهذا الصدد (ما يجدر الانتباه إليه) وهو: «إن هذه الخصلة الشريفة (احترام عقائد الغير) هي من أجلّ الخصال التي ورثها غير المسلمين عن المسلمين. وهل أجد من يأبى على القول بأن الإسلام السليم من البدع هو أستاذ الإنجليز وعنه أخذوا هذه الخِلَّة؟ ألا ترى نظامهم في ذلك يقرب من نظام المسلمين يوم كانوا

(١) وانظر أيضًا رؤية الإمام لانتشار الإسلام في: د. محمد عمارة، رسالة التوحيد للإمام محمد عبده، مرجع سابق، ص ص ١٦٥-١٧٠.

مسلمين؟ يكتفون من الناس بالخضوع للقوانين، وأداء ما يُفرض عليهم من الضرائب، ثم يحفظون نظام العدل بينهم بقدر ما تسمح به السياسة، لا يفرقون بين دين ودين؟ وهكذا كان حال المسلمين، وإن كان ذلك على قاعدة أبرّ وأرحم».

ولعل وصولنا إلى هذه النقطة يكون بمثابة تمهيد طبيعي للانتقال إلى البند التالي.

ب: مجالات التوجه نحو الغرب:

نتحدث عن مجالين أساسيين: الغرب كمصدر للخبرة، والغرب كمصدر للعلوم الحديثة.

١- موضع العقل والحرية والقانون من تجربة نهضة الغرب كان حاضرًا وماثلًا في رؤية الإمام، مقارنة بغيابهم التام على صعيد الأوطان، ومسئولية هذا الغياب عما حاق بهذه الأوطان من تردٍّ وضعف.

وتتضح لنا رؤية الإمام هذه (المقارنة بين حال الغرب المتمدن وحال الأمة المتأخر) من واقع عدة نصوص يتضح منها قدر إلمام الإمام بتاريخ وفكر الدول الأوروبية وتجاربها الحية في التقدم. ففي أحد هذه النصوص تحت عنوان «القوة والقانون»[1] (الذي تم نشره في الوقائع المصرية في فبراير ١٨٨١) يقارن الإمام بين حال من تحكمت فيهم القوة الغاشمة، بما قادت إليه من استعباد واستبداد وفساد، وبين حال هؤلاء الذين انقادوا لحكم القانون؛ فبيَّن مزايا هذا الحكم ونتائجه بالنسبة لمعرفة الحقوق والواجبات، وإنزال السكينة والطمأنينة على النفس والعِرض والمال، وميلاد الأمل الذي يحمل على إدمان العمل وارتياد مواطن العلم التي قادت إلى الاختراعات والإبداعات (البخار، البرق، الأسلحة) التي زادت من محاسن الحضارة.

ثم دعا الإمام الذين انحرفوا عن القوانين ليعتبروا بمن تمسك بالقانون وعظّمه، ورفع شأن الحق فأصبح في غاية من القوة والعزة؛ لأن هذه البراهين على أهمية القانون

(١) د. محمد عمارة، الأعمال الكاملة، الجزء الثالث، ص ٣٤٩.

لابد أن تدفع لعدم الغرور بالقوة، وعدم ازدراء القانون؛ لأن من شأن ذلك الغرور والازدراء أن «يسري الإهمال في طبقات رجاله، وتصير الأموال لديهم مباحة والحقوق مبتذلة، والأعراض منتهكة، ووسائل الربط والضبط معطلة، وعقد المواثيق والعهود محللة، فيكثر فيها وليه غوائل الخسران... حتى تصير أفراد المحكومين أخلاطًا ورعاعًا... ذلك ما يولده الغرور بالقوة والإعجاب بالسطوة، وترك القانون الذي عليه سعادة البلاد وخصب البلاد، فإذا أرادت تلك الأمة -التي تصرَّفَ ذوو البغي والغرور فيها على خلاف القانون أن تعيد لها مجدها الأصيل وعزها الأول؛ فلابد لها من إعادة شأن القانون».

وفي مقال آخر تحت عنوان «خطأ العقلاء»، (نُشر في الوقائع المصرية في أبريل ١٨٨١) [1]؛ بين الإمام استحسانه حال الحكومة الجمهورية في أمريكا، واعتدال أحكامها والحرية التامة في الانتخابات، وأن هذا الحال هو نتاج كون أفراد الأمة هم الحاكمين في مصالحهم بأنفسهم لأنهم أرباب الانتخاب. ولذا قال الإمام إن نقل هذه الأشكال من الحكومة إلى بلادنا لن يحقق مرجوه بدون إتقان التربية أولًا؛ لأن من «تورث العوائد عن آبائه وأجداده، ومُرن عليها من مهده إلى كهولته، وتعود تفويض مصلحته إلى إرادة غيره هل يصح أن يُطلب في زمان واحد خلع جميع ذلك؟ ويُلقى إليه زمام مصلحته وهو في جميع عمره لم يفكر فيها؟ إن هذا لخطأ ظاهر».

ويستطرد الإمام - في مقال آخر تحت عنوان «كلام في خطأ العقلاء»[2]: «إن بداية التقدم الأوروبي في الحقيقة كان في نفوس الأهالي وأفراد الرعايا، علمتهم الحروب الصليبية وخالطوا فيها الأمم الشرقية أجيالًا... فأخذ أهالي أوروبا عند ذلك في تقليدهم، لكن لا في البهارج والزخارف، بل في أسبابها والموصلات إليها، وهي توسيع

---

(١) في: د. محمد عمارة، المرجع السابق، ص ص ٢٨١-٢٨٦.

(٢) المرجع السابق، ص ص ٣٠٠-٣٠٣

- انظر أيضًا مقال: نيل المعالي بالفضيلة (في): المرجع السابق، ص ص ٣٢٣-٣٢٦.

وكذلك مقال: الحياة السياسية في المرجع السابق، ص ص ٣٣٦- ٣٤٢.

نطاق الصناعة والتجارة... أسباب التقدم الأوروبي يجمعها سبب واحد: وهو إحساس نفوس الأهالي بآلام صعبة الاحتمال، من ظلم الأشراف النبلاء، وغدر الملوك، وضيق وجوه الاكتساب، ونفرة دينية على المسلمين... وهذا الإحساس... دعا إلى الخروج من الآلام... أما عقلاؤنا فلقد وجهوا نظرهم إلى حالة التمدن الحاضرة، والأهالي على غير علم منها بأنفسهم... وقال لنا العقلاء: ألحقوا بهم في هذه السعادة، فأخذنا نتشبه بهم لكن فيما رأيناه، وهو الزينة والبهرجة، غير باحثين عن كون ذلك هو الذي يلحقنا بهم في الحقيقة أم لا... بالجملة فلقد سلكنا مسالك المتمدينين في ثمرات تمدنهم... دون أن نحوز ما يوصلنا إليها من أنفسنا... ياليتنا شيدنا في عقولنا الهمم الرفيقة والحمية التي لا تمتد إليها الأيدي، وأحكمنا طرق سيرنا في حفظ حقوقنا، ورتبنا في مداركنا جميع الوسائل والمعدات التي تحفظ علينا ما وجدنا.. لو قدمنا هذه الزينة الجوهرية على ذلك الرونق الصوري لكان العالم بأسره ينظر إلينا نظر الراهب الخائف.. وكان ذلك سهلًا لو أن الزاعمين فينا حسب الترقي والتقدم ساروا بنا من البدايات، وحجبونا عن النهايات حتى لا نراها إلا من أنفسنا، وعلمونا محاذاة المتمدنين في أصول أعمالهم، لا في زوائدها...؟»

إن قراءة هذه الأفكار لتقدم لنا صورة واضحة عن أهداف الإمام من النظر في خبرة الغرب وما يؤخذ عنهم.

٢- الدعوة للاهتمام بالعلوم الحديثة: بديل أم مكمِّل للعلوم الشرعية؟

تطرح هذه الدعوة إشكالية العلاقة بين العلوم والدين، والعلاقة بين العلوم الحديثة والعلوم الشرعية. كيف؟

لم تكن الدول الأوروبية -في نظر الإمام- مصدرًا فقط لخبرة واقعية تؤكد أهمية القانون والحرية، ولكنها أيضًا كانت مصدرًا للعلوم الحديثة في مجالات الطب والهندسة والزراعة وغيرها. فلم يكن إصلاح التربية والتعليم -في نظر الإمام- إصلاحا فقط لقصور التعليم الديني (بمعنى التجديد من الداخل فقط)، ولكن يعني أيضًا الاهتمام

بالعلوم الحديثة، سواء في دراسة الأزهر أو في غيره من مؤسسات التعليم. ومما لا شك فيه أن الدعوة للاهتمام بهذه العلوم -غير الدينية- من شأنه أن يطرح عدة إشكاليات من أهمها: أسباب انقطاع الاهتمام بها بعد أن كانت إسهامات الحضارة العربية الإسلامية مصدرًا أخذت عنه أوروبا نهضتها الحديثة؟ وما هي سبل تجديد هذا الاهتمام؟

فمن ناحية: لم يكن هذا الاهتمام بالعلوم الحديثة -على مستوى الأزهر- قاصرًا على دعوة الإمام، ولكن بالنظر إلى اتجاه التطور في دور ووظيفة الأزهر بصفة عامة. وفى موضع العلوم غير الشرعية من الدراسة في الأزهر بصفة خاصة، ونقلًا عما أورده عباس العقاد[1]، نجد أنه كان هناك نقاش حول وجوب الاهتمام بها من عدمه من جانب علماء الشرع، في حين كان هناك اتفاق أن وظيفة الأزهر في كل مرحلة من مراحل حياته تأثرت بطبيعة المرحلة، ولكنه ظل دائمًا وخاصة في مراحل التدخل الخارجي (مثل الحملة الفرنسية) صوتَ الأمة الذي يسمعه الحاكم الدخيل من المحكومين، وأنه ملاذ القوة الروحية في نفوس أبناء الأمة وفى نفوس الحاكمين؛ حيث تولى علماؤه الصدارة في شئون السياسة ومخاطبة الحكام، وفى السفارة بين الأمة والحكومة.

كما ورثت الجامعة الأزهرية شهرة مصر القديمة بالعلوم والمعارف. والمأثور عن الفاطميين أنهم كانوا يشتغلون بالعلوم الطبيعية أو الحديثة. ويتضح من إجازات العلماء بعد إنشاء الأزهر بنحو ثمانية قرون أنها كانت تحتوي أسماء بعض الدروس من العلوم الحديثة، إلا أنه لم يكن يدرس عليها إلا من لديه القدرة باعتبارها «من فروض الكفاية»، يتخصص لها من يطلبها ولا تفرض على الجميع».

ويقول عباس العقاد في شرح أسباب تراجع العلوم الحديثة من الأزهر وغيره: «إذا بدا من هذه الطريقة أن «العلوم الكونية» كانت من الدراسات المخصوصة؛ فمن خرف القول إن ينسب إلى ذلك كله الجمود وضيق الأفق وقلة الاكتراث بالحجر على العقول أو

---

(١) انظر في مسار هذا التطور: عباس العقاد، مرجع سابق، ص ص ٣٩- ٦٨.
وانظر أيضًا د. زكريا سليمان بيومي، مرجع سابق، ص ٦٨.

على حرية التفكير. ولكن يقع الذنب على شيء آخر؛ وهو الخلط بين كل علم وبين علم زائف يحمل اسمه، ولكن يوظف لغير غرضه (التنجيم، تحضير الذهب، السفسطة والجدل)، ولذا؛ فإن حكمة وبصيرة أهل العلم والسياسة في هذه المرحلة قبل الحملة الفرنسية وليس الجمود والحجر، هي التي أوجبت تقييد هذه العلوم حماية لأمانة الفكر وسلامة المجتمع، إلا أنه سرعان ما تحولت هذه الأمانة والبصيرة إلى جمود وحَجْر حقيقي. إلا أن قوارع الهزيمة بعد الحملة الفرنسية أفضت إلى الشعور بالأسف على ما مات، وبدأت بوادر متصاعدة في الاهتمام بصورة مباشرة أو غير مباشرة بما سبق، وتوافر من هذه العلوم الكونية. وكان للشيخ العطار فضل إعادة التذكرة بأهمية هذه العلوم التي في كتب الإفرنج، ثم تُرجمت بعضها إلى التركية والعربية، وفيها أعمال تتحول من القوة إلى الفعل في مجال الصناعات الحربية والآلات النارية وغيرها». إلا أن الشيخ العطار -وفق وصف العقاد له- لم يكن على غرار ذوي البأس الصارم والعزيمة الخلابة من أولئك المصلحين النوادر الذين يُناط بهم افتتاح العهود وهدم العوائق الراسخة في سبيل الإصلاح الذي يعارضه أعداؤه باسم الدين. ويأتي من بعد الشيخ العطار واحد من تلاميذه ومن أكبر دعاة هذه النهضة وهو رفاعة الطهطاوي، وهو القائل بفضل العلوم الحديثة. كما أنه نبه بصراحة إلى إهمال محمد علي تعميم تلك العلوم في الجامع الأزهر؛ حيث يجب على علمائه أن يضيفوا إلى معرفتهم الدينية «معرفة سائر المعارف البشرية المدنية التي لها دخل في تقدم الوطنية».

كما كان رفاعة -وفقًا للعقاد- صريحًا أيضًا في تنبيه علماء الأزهر إلى موضع تقصيرهم أو موضع مشاركتهم في تبعة إهمال هذه العلوم، التي هي في الأصل علوم إسلامية نقلها الأجانب إلى لغتهم من الكتب العربية. ومن ثم فإن دعوة رفاعة علماء الأزهر إلى العلم العصري باسم السلف إنما وقعت من العاطفة القومية (بعد صدمة الحملة الفرنسية) موقعيْن؛ موقع اليقين بأسباب الهزيمة، وموقع الفرار بسبق الشرق إلى تلك العلوم، وأنها بضاعتنا رُدت إلينا، وما في ذلك من تجديد الثقة فيه.

هذه هي الحالة التي كان عليها الأزهر كما وصفها العقاد حين وصل إليه محمد عبده، الذي استكمل مسيرة الدعوة إلى تطويره، وكان الأزهر واحدًا من عدة مؤسسات هامة عمل الإمام على إصلاحها هي؛ الأوقاف، والإفتاء، والقضاء، والتعليم.

وبدون الخوض في تفاصيل جهود الإمام في سبيل الأزهر (قبل منفاه، وبعد عودته)[١]، يكفي القول إن بين ما أدخله من إصلاحات تقرير تدريس العلوم الحديثة، مع الترغيب فيها بالمكافأة الحسنة، والترشيح لوظائف التعليم والقضاء. وفي المقابل اقترح الإمام في مشروع تطوير التعليم العثماني تطوير التعليم الديني، ليصبح على ثلاثة مستويات، كل مستوى ينصرف لطبقة من الناس لا قوام لحياتها الدينية أو السياسية إلا به، والطبقة الأولى هي العامة، والثانية هي طبقة الساسة ممن يتعاطى العمل للدولة في تدبير أمر الرعية وحماتها من ضباط العسكرية... والطبقة الثالثة هي طبقة العلماء من أهل الإرشاد والتربية. وهذا التقسيم يعني جمعًا بين العلوم الدينية والعلوم المدنية التي تتلقاها كل فئة وفق احتياجاتها، ويرى الإمام أن سائر العلوم المدنية لا يضر شيء منها الدين، بل الدين يقويها كما أنها تقويه[٢].

لقد واجهت هذه الجهود وغيرها عقبات وموانع عديدة تثير السخط في مصر وفي أنحاء العالم الإسلامي؛ منها تأثير القوى الرافضة للإصلاح من أصحاب المكاسب المادية من استمرار الوضع على ما هو عليه، «وجاه العلم الذي ضاع على زمرة «السلفيين» الجامدين بعد أن حفظوه لأنفسهم دون «الدخلاء» عليهم من رجال العلوم الدينية والعلوم الدنيوية على السواء... ومنها قوة الجهل المطبق، والظن السيء في عقول الدهماء الذين سمعوا من الأئمة أن القول بالطبيعة إنكار لوجود الله وإثبات لوجود المخلوقات بطبيعتها دون وجود الخلاق». وكان على الإمام أن يواجه هذه الموانع التي وظفها (لخدمة السياسة) الخديوي في معارضته لمشروع الإمام الإصلاحي.

---

(١) عباس العقاد، مرجع سابق، ص ص ١٧٠- ١٩٦.
(٢) المرجع سابق، ص ص ٧٧-٨٣.

وبعد خروج الإمام من الأزهر، وتعيين شيخ الجامع الجديد (وهو الشيخ الشربيني) ظهر واضحًا من رأي الخديوي.. ومن رأي الشيخ الشربيني[1] أن الأزهر سيظل قاصرًا على تدريس العلوم الدينية فقط.

فلقد صرح الخديوي :«حتى يظل الهدوء سائدًا في الأزهر... والشغب بعيدًا عنه فلا يشتغل طلبته وعلماؤه إلا بتلقي العلوم الدينية النافعة البعيدة عن زيغ العقائد وشغب الأفكار؛ لأنه هو مدرسة دينية قبل كل شيء». وقال الشيخ الشربيني: «وأما الخدمة التي قام بها الأزهر للدين ولا يزال يؤديها فهي حفظ الدين لا غير، وما سوى ذلك من أمور الدنيا وعلوم العصر فلا علاقة للأزهر به ولا ينبغي له... إن الذي حدث (إصلاح التعليم) من شأنه أن يهدم معالم التعليم الديني فيه، ويحول المسجد العظيم إلى مدرسة فلسفة وآداب تحارب الدين وتطفئ نوره».

وهكذا لم يكن على الإمام أن يدخل فقط معركة سياسية لتنفيذ مشروعه الإصلاحي على مستوى الأزهر والمساجد لإعداد قوة من الأئمة والعلماء، تمد البلاد بقوى التربية الاجتماعية واليقظة الوطنية في مواجهة استبداد العصر واحتلال الإنجليز؛ ولكن كان عليه أيضًا أن يدخل معركة فكرية معرفية هي بمثابة العامود الفقري للمعركة السياسية؛ ألا وهي معركة العلاقة بين العلم والدين، والعلاقة بين العلوم الشرعية والعلوم الحديثة أو الكونية أو المدنية.

وهي معركة ذات مصدرين وذات وجهتين: داخلية وخارجية في آن واحد. فأمام موقف الغرب «العلماني» من خصم العلاقة بين العلم والدين، كان هناك موقف التقليديين السلفيين من نفس العلاقة، وهو موقف الفصل أيضًا بين طرفيها، ولكن بالطبع لأسباب ومنطلقات مختلفة توصف بالعلمانية المادية في طرف، وتوصف بالرجعية السلفية في الطرف الثاني. وتحتل هذه القضية أهمية خاصة من النظر في رؤية الإمام لأبعاد الانفتاح على الحضارة الغربية والنقل عنه؛ وهي الرؤية التي رأى البعض أنها

---

(١) المرجع سابق، ص ص ١٩٠-١٩١.

مثلث قاعدة ومدخلًا للاختراق العلماني الحداثي للفكر الإسلامي. إلا أن إعادة القراءة في فكر الإمام عن العلاقة بين العلم والدين، والعقل والدين (كما بين الدين والسياسة أيضًا)؛ ليقدم لنا رؤية تجديدية إحيائية هي من صميم منظومة فكر الإمام؛ ألا وهي الرؤية عن ضرورات ودواعي تجديد الإيمان بقيمة العقل والعلم في ظل علاقة حميمة مع الدين، بل إن الإمام جعل الأصل الأول من أصول الإسلام التي شرح من خلالها طبيعة الإسلام في حواراته عن «الإسلام والنصرانية» هو النظر العقلي لتحصيل الإيمان، ومن ثم كانت رؤيته هذه عن العلاقة بين العلم والدين من أهم الضوابط المعرفية التي يحددها فكره للأخذ عن الغرب. وهذا يقودنا إلى الجزئية التالية لنوضح فيها الخريطة التي تبين موضع هذا الضابط بين مجموعة ضوابط أخرى.

٣- ضوابط علاقة النقل عن الغرب وحدودها

لم يكن تحريك الأمة إلى التجديد الحضاري يعني في نظر الإمام إلحاقًا حضاريًا بالغرب يقبل نموذجه بكامله، وخاصة علمانيته وماديته ولغته وتقاليده. ولكن كان هذا التجديد يعني أيضًا التمسك بالإسلام وبأصوله الحضارية كسبيل لهذا التحريك.

فمن ناحية؛ نجد أن دعوة الإمام للأخذ من الغرب اقترنت دائمًا بالتذكرة بالوجه الآخر للعملة، فمن أقوال الإمام ما يلي: **«لو رزق الله المسلمين حاكمًا يعرف دينه ويأخذهم بأحكامه لرأيتهم قد نهضوا، والقرآن الكريم في إحدى اليدين، وما قرر الأولون، وما اكتشف الآخرون في اليد الأخرى، ذلك لآخرتهم، وهذا لدنياهم، ولساروا يزاحمون الأوربيين فيزحمونهم»**.

ولذا فإن اهتمام الإمام بالتربية كان اهتمامًا بتربية إسلامية تقوم على قيم ومبادئ الإسلام أساسًا، وفي جزء من تحليله لطبيعة مصر والمصريين – في مقدمة مشروعه لإصلاح التربية في مصر، والذي كتبه الإمام قبل عودته من المنفى إلى مصر عام ١٨٨٩ يؤكد فيقول الإمام[1]: **«أهمية موضع الدين من مشروع إصلاح التربية أن أنفس المصريين**

(١) د. محمد عمارة، الأعمال الكاملة (الجزء الثالث)، المرجع السابق، ص ص ١٠٦-١٠٨.

أشربت الانقياد إلى الدين حتى صار طبعًا فيها، فكل من يطلب إصلاحها من غير طريق الدين فقد بذر بذرًا غير صالح للتربة التي أودعها فيها، فلا ينبت ويضيع تعبه ويخفق سعيه، وأكبر شاهد على ذلك ما شوهد من أثر التربية التي يسمونها أدبية في عهد محمد على إلى اليوم، فإن المأخوذين بها لم يزدادوا إلا فسادًا - وإن قيل إن لهم شيئًا من المعلومات - فما لم تكن معارفهم العامة وآدابهم مبنية على أصول دينهم؛ فلا أثر لها في نفوسهم».

ثم كان هناك اهتمامه بالأمر الذي مثل الهدف الثاني من الأهداف التي حددها الإمام لدعوته التجديدية[١]؛ ألا وهو إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير، سواءً كان في المخاطبات الرسمية بين الدواوين الحكومية ومصالحها، أو فيما تنشره الجرائد أو في المراسلات بين الناس. ومما لاشك فيه أن اللغة العربية هي عماد من أعمدة الهوية الحضارية ولسان القرآن. كما نجد أن الإمام، وبالرغم من أن المحاكم الأهلية كانت تعمل وفق القوانين الفرنسية، ورغم أن أحد أهم دوافع الإمام لتعلم الفرنسية هو «ألا أكون في معرفة القوانين أضعف ممن أجلس معهم مجلس القضاء[٢]» (إشارة إلى مرحلة عملة بالقضاء قبل الإفتاء)؛ إلا أن الإمام حين سُئل عن اللغة التي يجدر أن تكون عليها لغة هذه المحاكم قال بأنها اللغة العربية[٣].

ومن ناحية ثانية: تجدر الإشارة إلى موقفه من المدارس الأجنبية، رافضًا لها، معتبرًا إياها من سبل تضليل المسلمين. ففي رسالة كتبها في منفاه ببيروت ورفعها إلى شيخ الإسلام بالآستانة ١٨٨٧، تناول شأن لائحة إصلاح التعليم العثماني. ويبدأ الرسالة بتشخيص حال المسلمين من الوهن المادي والضعف الديني، وانتقالًا إلى تشخيص عواقب المدارس الأجنبية، وصولًا إلى حال المدارس الإسلامية الخالية من الدين، ليخلص إلى أن قصور التعليم الديني من أهم أسباب خذلان الأمة.

---

(١) المرجع السابق، ص ص ٣١٨-٣٢٠.
(٢) د. محمد عمارة، الأعمال الكاملة (الجزء الثاني)، مرجع سابق، ص ص ٣٣٥-٣٣٦.
(٣) المرجع السابق.

وعن المدارس الأجنبية يقول[1]: «هذا الضعف الديني قد نهج لشياطين الأجانب سبل الدخول إلى قلوب كثير من المسلمين، واستمالة أهوائهم إلى الأخذ بدسائسهم، والإصاخة إلى وساوسهم، فخلبوا عقول عدد غير قليل، ثم انبث دعاتهم في أطراف البلاد الإسلامية، حتى العثمانية، لتضليل المسلمين، فلا ترى بقعة من البقاع إلا فيها مدرسة للأمريكانيين، أو اليسوعيين، أو العزارية، أو الفرير، أو لجمعية أخرى من الجمعيات الدينية الأوروبية، والمسلمون لا يستنكفون من إرسال أولادهم إلى تلك المدارس... وأولئك الضعفاء أولاد المسلمين يدخلون إلى تلك المدارس الأجنبية في سن السذاجة وغرارة الصبا والحداثة، ولا يسمعون إلا ما يناقض عقائد الدين الإسلامي، ولا يرون إلا ما يخالف أحكام الشرع المحمدي... ولا نطيل القول فيما يتلقونه من العقائد الفاسدة والآراء الباطلة... فلا تنقضي سنوّ تعليمهم إلا وقد خوت قلوبهم من كل عَقْد إسلامي، وأصبحوا كفارًا تحت حجاب اسم الإسلام، ولا يقف الأمر عند ذلك بل تعقد قلوبهم على محبة الأجانب، وتُجذَب أهواؤهم إلى مجاراتهم، ويكونون طوعًا لهم فيما يريدونه منهم، ثم ينفثون ما تدنست به نفوسهم بين العامة بالقول والعمل، ولو فقه المسلمون لبذلوا من أموالهم ما يجيدون به تربية أبنائهم مع استبقائهم مسلمين في العقيدة، عثمانيين في النزعة. هذا ما جلبه الجهل على الأمة الإسلامية».

وفى موضع آخر عن مشروع إصلاح نظام التعليم في مصر، أشار الإمام -بين ما أشار إليه من مدارس قائمة وأخرى يجب إنشاؤها- إلى المدارس الأجنبية بقوله[2]: «وأما المدارس الأجنبية على تنوعها؛ فاختلاف المذاهب بين المعلمين والمتعلمين في الأغلب يضعف أثر تلك المدارس من التربية العمومية، فقليل من المصريين من يرغب في تعليم أولاده فيها، ومن أرسل بولده إليها دوام نصيحته بعدم الالتفات إلى ما يقوله المعلمون فيها حفظًا لاعتقاده، ثم ذلك يُحدث من الاضطراب في طبيعة الفكر والتزلزل في الأخلاق ما يكون ضرره أكثر من نفعه. وقد غلط من زعم أن لتلك المدارس الأجنبية أثرًا سياسيًا

---

(١) د. محمد عمارة، المرجع السابق، الجزء الثالث، ص ص ٧٢-٧٣.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٢.

أو أدبيًا في مصر، بل قد أحدثت بعض النفرة في قلوب المسلمين من رؤساء تلك المدارس وأممهم، ولذلك تاريخ في البلاد معروف فهي ضارة بالألفة، مبعدة للمحبة، رغمًا عما يزعمه أربابها مما يخالف ذلك، فلا يصح الاكتفاء بها في التربية عن المدارس الأهلية على اختلافها».

ومع ذلك تجدر الإشارة إلى أن الإمام -في أحد أجزاء ترجمته لسيرته- قال في معرض حديثه عن ظروف تعلمه الفرنسية حين كان يعمل بالقضاء بعد عودته من المنفى- قال[1]: «إن الذي زادني تعلقًا بتعلم لغة أوروبية هو أني وجدت أنه لا يمكن لأحد أن يدعي أنه على شيء من العلم يتمكن به من خدمة أمته ويقتدر به على الدفاع عن مصالحها كما ينبغي إلا إذا كان يعرف لغة أوروبية. كيف لا وقد أصبحت مصالح المسلمين مشتبكة مع مصالح الأوروبيين في جميع أقطار الأرض، وهل يمكن ذلك لمن لا يعرف لغتهم أن يشتغل للاستفادة من خيرهم؟ أو للخلاص من شر الأشرار منهم؟!»

ومن ناحية ثالثة: فإن الإمام هاجم النقل عن الغرب نقلًا سطحيًا عاريًا؛ سواء في سبل الحياة أو في الأفكار. وعلى نحو قدم نقدًا عميقًا لمفهوم التمدن الذائع في ذلك الوقت باعتباره (اقتداءً بالغرب) ترفًا وحرية شخصية بلا ضوابط، ولم يكن التمدن لدى الإمام (اقتداء بالغرب أيضًا) إلا قوة العمل والإنتاج من ناحية، وحرية الإرادة والاختيار في مجال العلاقة بين الحاكم والمحكوم من ناحية أخرى. بعبارة أخرى، ميز الإمام بين النقل والاقتداء الرشيد، ونظائرهما الضالة. ويتضح لنا ذلك من أفكاره التالية:

فنجده في مقال بعنوان التمدن[2] (نُشرت في الوقائع المصرية عام ١٨٨١) حمل حملة شعواء على من يأخذون بأشكال التمدن وظواهره من الأبنية العالية والنفقات الباهظة في المأكل والملبس، والانغماس في الترف بأنواعه، ويعتبر الإمام كل هذا من أوهام الاعتقاد بالتنور والثراء. لأن الأمم المتمدنة الحقة وإن أنفقت الأموال الكثيرة في هذه المظاهر إلا

---

(١) د. محمد عمارة، المرجع السابق، الجزء الثاني، ص٣٣٦.

(٢) المرجع السابق، ص ص ٤٠-٤٣.

أن ذلك يكون نتاج عمل جاد في الصناعة والاختراعات التي تكسب صاحبها قدرًا رفيعًا، كما أن هذا الإنفاق لا يتجاوز حدوده، ومؤسَّس على قاعدة جلب المصلحة ورفع الحاجة. وعلى العكس من ذلك يرى الإمام «أن أهل تلك الديار الذين يزعمون أنهم قوم متمدنون» إنما يحصلون على ترفهم من الاستدانة لتغطية الإنفاق السفيه الذي لا يوازيه إنتاج زراعي أو صناعي، على غرار ما تعرفه الأمم المتمدنة الحقة. ويقول الإمام إن تلك الحالة من الانهماك في السرف لا تُعدّ تمدنًا، ولا يرضاها الشرع ولا القانون.

ولقد تكررت نفس المعاني عن مساوئ تقليد المصريين لمسالك الأوروبيين في ثمار تمدنهم، جاهلين أن بداية التقدم الأوروبي في الحقيقة كانت في نفوس الأهالي وأفراد الرعايا، وتكررت هذه المعاني بشرح تفصيلي في مقال آخر من أعمال الإمام[1] تحت عنوان «كلام في خطأ العقلاء» نشرته الوقائع المصرية في أبريل ١٨٨١ وسبقت الإشارة إليه.

وإذا كانت هذه الرؤية تصدق على حالة مصر في ظل عصر الخديوي إسماعيل وقبل الثورة العرابية؛ فإنها بعموم تتناول تقليد الغرب والنقل عنه في ظل النفوذ والتدخل الأجنبي قبل الاحتلال. وفي موضع آخر، وحول نفس الموضوع (أي ضوابط النقل عن الغرب) يقول الإمام: «**إن أرباب الأفكار منا الذين يرومون أن تكون بلادنا وهي هي، كبلاد أوروبا وهي هي لا ينجحون في مقاصدهم، ويضرون أنفسهم بذهاب أتعابهم أدراج الرياح... إذ إن إصلاح نظم التربية والتعليم في البلاد يجعل وجوه الإصلاح الأخرى أكثر يسرًا. ولكن الذين يتخيلون أن نقل أفكار الغرب وعاداته إلى بلادهم، سيصل بها بعد زمن وجيز إلى درجة من المدنية تماثل مدنية الغرب، هؤلاء يخطئون خطأ كبيرًا؛ فهم يبدأون بما هو في الحقيقة نهاية تطور طويل المدى... فإن الدول الأوروبية لم تصل إلى ما وصلت إليه إلا بعد أن صهرت بوتقة الزمن عقليتها، وساقتها ضرورات الحياة إلى يقظة وعيها... وإذن فقد كان هذا عندهم تقدمًا طبيعيًا تدريجيًا. أما عقلاؤنا فقد وجهوا نظرهم إلى حالة التمدن الحاضرة والأهالي على غير علم منها بأنفسهم... ومن**

(١) د. محمد عمارة؛ المرجع السابق: الجزء الأول، ص ص ٣٠٠- ٣٠٢.

المحقق أن بعض المصريين قد اندفعوا إلى محاكاة الأوروبيين في مظاهر مدنيتهم وأعراضها فحسب... إننا نخشى لو تمادينا في هذا التقليد الأعمى، واستمر بنا الأخذ بالنهايات الزائدة قبل البدايات الواجبة، أن تموت فينا أخلاقنا وعاداتنا، وأن يكون انتقالنا عنها على وجه تقليدي أيضًا فلا يفيد...»[1]

واستكمالًا لهذه الرؤية يحدد الإمام في موضع آخر ضوابط الحرية، مهما كانت قيمة هذه الحرية، وحتى لا يتم من خلالها نقل عادات وتقاليد وأفكار ضالة على حساب ما هو مطلوب تعلمه من قيم فاعلة باسم الحرية؛ ففي مقاله السابق بعنوان «كلام في خطأ العقلاء» في الوقائع المصرية في ١٩/ ٤/ ١٨٨١[2] طرح الإمام الأفكار التالية:

أولاً: في إطار تقاليد نمط العلاقة الاستبدادية بين الحاكم والمحكوم، والتي تعرفها البلاد منذ أجيال كثيرة، والتي وصفها الإمام «بأنه لم يكن لأحد من الأهالي حركة اختيارية ناشئة عن فكره الخاص به في تحصيل منفعة أو درء مضرة، بل كانت أعماله تابعة لإرادة سيده الحاكم... وبذلك الاسترقاق الظاهري والباطني فنيت الإرادة ومات الاختيار وأطفئ نور الفكر بالمرة»، في إطار هذه التقاليد «خالط بعض الناس الأمم المتمدنة وطالعوا أحوالها، ورأوا ما عليه أهلوها من إطلاق الإرادة وحرية الاختيار، فطلبوا لبلادنا أن تكون في أحوال أهاليها الشخصية على مثال سكان تلك البلاد المتمدنة».

ثانيًا: وبالرغم من الوصف السابق الذي يبين عمق افتقاد الحرية، إلا أن الإمام رأى أن النقل عن الأمم المتمدنة فيما يتصل بالحرية «اتسم بأنه لم يكن تقليد في إطلاق الإرادة من جهة الارتباطات العمومية الثابتة، (المقصود بها العلاقة بين الحاكم والمحكوم)، ولكن قلدوها في الأحوال الجزئية الشخصية، مع علمهم أن البلاد غير معتادة على مثل هذه الحرية فيها، فلذلك اندفع الناس إلى انتهاب الشهوات، وهتكوا

---

(١) نقلًا عن: د. عثمان أمين، ص ص ١٠٧-١٠٨.

(٢) د. محمد عمارة، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، الجزء الأول، ص ص ٣٠٤-٣٠٨.

حرمة الوقار وتهالكوا على شرب المسكرات... وتنافسوا في الحظوة عند النساء الباغيات و... المداعبة والملاعبة بين النساء والرجال في الطرق والشوارع... وافتضحت بيوت شريفة.. وكلما طلبت لذلك منعًا.. قال المولع: هذه حرية!! فضاع شأن الآداب وانحطت قيمة الشرف والوقار... وأما نتائج حرية الفكر -التي يزعمونها.. فكانت خاصة بالاعتقادات والمشارب الدينية، فأخذ كثير من الناس يجهر بين العامة بألفاظ تناقض دينه الذي وُلد منه، فإن قيل له خفض من صوتك... قال: إننا في زمان الحرية.. ورمى من يخاطبه بالجهل والخشونة؛ حيث لم يوافقه على مشربه الفاسد؛ أفكاره التي فيها مخالفة لدينه.. التي يظنها تنورًا وتنصرًا، ويتخذها ذريعة لاستباحة القبائح واستحلال المحظورات... فهذه الحرية البتراء... لم تدع لها أثرًا يحمد، وإن كان الأوروبيون يحرصون عليها، فإن استعداد بلادنا لم يكن ملائمًا لمثل هذا الإطلاق، الذي هو في الحقيقة عين الرق والاستعباد، فإن الجاهل الذي لم يتعود على تصريف إرادته وأعمال اختياره، إذا أُطلق له العمل، وقع في أشد من الرق وأخطر من العبودية... فتلك الحرية، التي سموها أخلاق الفكر، قد عتقت صاحبها من قيد العمل وأسلمته إلى الجهل الأعمى.. ولكننا طلبنا أن نكون على مثال الأوروبيين في عوائدهم، حتى المُضِرة بأخلاقنا وأعمالنا وأفكارنا».

ومن ناحية ثالثة: رأى الإمام أن الاقتداء الأمثل بأوروبا في مجال الحرية هو الاقتداء بالإرادة من أجل الاستقلال الحقيقي من حيث تشكيل الجمعيات في القرى والمدن لتفهم القوانين واللوائح والمنشورات، وإلا ضاعت الحقوق وكثرت المشاكل. وبذا فإن «التمادي في الأخذ بالنهايات الزائدة مثل البدايات الضرورية الواجبة؛ سيؤدي إلى أن تموت فينا أخلاقنا وعاداتنا... وعلى من يريد بنا خيرًا أن يذهب بنا طريقًا قويًا ولا أراه إلا نشر القوانين». ولقد سبق ورأينا كيف أن أهم دوافع النقل عن الغرب لدى الإمام كان محوره الحرية والقانون، إلا أن الحرية لديه -بدون تعليم وتربية- ستقود إلى ما هو أخطر من العبودية.

وفيما يتصل أيضًا بضوابط ما يسمى بحرية الفكر؛ فلقد كان لرأي الإمام في قضية «الحلاج»[(١)] دلالة واضحة، وإن كانت قد أثارت انتقادات من البعض، على اعتبار أن هذا الرأي يعني موافقة الإمام على قتل الحلاج.

ويقول الإمام إن اتسام آراء الحلاج بالغلو الذي انتشر بين العامة فأفسد نظامها واضطرب أمنها؛ فاضطرت السياسة للدخول في الأمر لحفظ أمن العامة: «... **فتأخذ صاحب الفكر، لا لأنه تفكَّر ولكن لأنه لم يرد أن يقصر حق الحرية على شخصه، بل أراد أن يقيد غيره بما رآه من الحرية لنفسه، مع أن غيره في غنى عما يراه هو حقًا له، وتُخشى الفتنة إذا استمر مدعي الحرية في غلوائه، فلهذا يرى حُفَّاظ النظام أن أمثال هؤلاء يجب أن ينقى منهم المجتمع صونًا له عما يزعزع أركانه، ونحن نرى الفلسفة اليوم تضطهد الدين هذا الضرب من الاضطهاد**».

ومن ناحية رابعة وأخيرة: واستدعاء لما ذكر في موضع سابق من الدراسة عند مناقشة موضع إشكالية العلاقة بين «الديني» و«السياسي» من التوجه العام لفكر الإمام؛ يمكن الآن أيضًا استدعاء ما يتصل برؤية الإمام لدور الدين في مواجهة التوجه العلماني فإن رؤية الإمام عن احتياج الجماعات البشرية للدين، وعن العلاقة بين الدين والعلم كانت من أهم ضوابط النقل عن الغرب؛ وهى الضوابط التي أفصحت عنها حوارات الإمام مع ساسة ومفكرين غربيين[(٢)].

---

(١) د. محمد عمارة، المرجع السابق: الجزء الثالث، ص ص ٣٠٩- ٣١٠.

(٢) ولن تتوقف الدراسة بالتفصيل عند هذه الحوارات؛ حيث تقوم عليها دراسات أخرى في المؤتمر وتكفي الإشارة إلى ما يلي:

أن حوارات الإمام مع هانوتو الفرنسي وهربرت سبنسر الإنجليزي، وغيرهما، تتضمن أهم معالم فكر الإمام من موضع الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، وهذا هو عنوان أحد أهم أعمال الإمام التي نأخذ عنها رؤيته عن العلاقة بين العلم والدين بصفة خاصة، كأحد أهم ضوابط الأخذ عن الغرب في هذا الموضع من الدراسة. انظر: د. محمد عمارة، الأعمال الكاملة: الجزء الثالث، ص ص ٣٣٣- ٣٤١، ص ٤٨٩، ص ص ٤٩٣-٤٩٥. هذا ويهتم منظّرو ودارسو الحوارات بخبرة الإمام الحوارية؛ حيث إن الإمام -في سياق إيمانه بالتفاعل الحضاري مع الآخر- قدم خبرات حية تمثل سابقة هامة -مع غيرها- مقارنة بما يجري الآن، من حوارات بين الثقافات أو حوارات بين الأديان. وبقدر ما مَارَسَ الإمامُ حوارات ثقافية، بقدر ما مارسَ أيضًا ما يمكن وصفه بحوار بين المنتمين للأديان. وخبرته في هذا المجال ذات أبعاد فكرية وعملية في آن واحد،

فلقد نبه الإمام في حديثه مع هربرت سبنسر إلى ضرورة عودة المجتمع الإنساني إلى الإيمان بالوحي، وبعد حديثه مع الفيلسوف الإنجليزي الذي اعترف بتراجع الأخلاق والفضيلة في أوروبا بسبب تقدم الأفكار المادية، وبعد أن أضحى الحق عندهم هو القوة. كتب الإمام معلقًا على هذا الحديث: «... **هؤلاء الفلاسفة والعلماء الذين اكتشفوا كثيرًا مما يفيد رفاهية الإنسان وتوفير راحته وتعزيز نعمته، أعجزهم أن يكتشفوا طبيعة الإنسان ويعرضوها على الإنسان حتى يعرفها فيعود إليها.. أفلا يتيسر لهم أن يجلوا ذلك الصدأ الذي غشى الفطرة الإنسانية ويصقلوا تلك النفوس حتى يعود إليها لمعانها الروحي؟...فأين الدواء؟ الرجوع إلى الدين؛ الدين هو الذي كشف الطبيعة الإنسانية وعرفها إلى أربابها في كل زمان، لكنهم يعودون فيجهلونها**»[1].

* وفي مقدمة مشروع الإمام عن إصلاح التربية في مصر الذي قدمه (١٨٨٩)، وبعد أن بين موضع الدين من إصلاح التربية كما سبق التوضيح في موضع آخر من الدراسة. كان للعملة وجه آخر هام، ومفاده أن الاهتمام بالدين الإسلامي لا يكون على حساب غير المسلمين.. وفى هذا يقول الإمام[2]: «**الدين الإسلامي الحقيقي ليس عدو الألفة، ولا حرب المحبة، ولا يحرم المسلمين من الانتفاع بعمل من يشاركهم في المصلحة، وإن اختلف عنهم في الدين.. وقد أرشدتنا التجربة إلى أن كل عارف بحقيقة الدين الإسلامي كان أوسع نظرًا في الأمور، وأطهر قلبًا من التعصب الجاهلي، وأقرب إلى الألفة**

وهي تنطلق من رؤية عن تطور الأديان وصولًا لبيان فضل الرسالة المحمدية باعتبارها خاتمة الرسالات. انظر هذه الرؤية في: المرجع السابق، ص ص ٤٤٨- ٤٥٥. وخبرة الإمام كمُحاوِر -والتي تكمل خبراته الأخرى في التعامل مع الغرب: كثائر، ومعلِّم، وقاضٍ، ومفتٍ- قد واجهت بدورها انتقادات ومراجعات، ولعل أهمها ما يتصل بعضويته -في مرحلة من حياته- في محافل ماسونية، أو تكوينه جمعية سرية دينية من ضمن أهدافها التقريب بين مَنْ يتمون إلى الإسلام والمسيحية واليهودية، انظر في الانتقادات لهذه العضوية: د. زكريا سليمان بيومي، مرجع سابق، ص ٤٥، ص ص ٥٦- ٦٢.

كما كان للإمام رسائل متبادلة مع بعض القُسُس، وزار عدة دول أوروبية كتب عن زيارته لمعالمها الثقافية والدينية مقالات موحية: انظر: د. محمد عمارة، الأعمال، الجزء الثاني، الكتابات الاجتماعية، ص ص ١٧١- ٢٠٧.

(١) د. محمد عمارة، المرجع السابق: الجزء الثالث، ص ص ٤٩٢- ٤٩٥.

(٢) المرجع سابق، ص ص ١٠٩- ١١٠.

مع أبناء الملل المختلفة، وأسبق الناس إلى ترقية المعاملة بين البشر، وإنما يبعد المسلم عن غيره جهله بحقيقة دينه... إن القرآن وهو منبع الدين يقارب بين المسلمين وأهل الكتاب، حتى يظن المتأمل فيه أنهم منهم، لا يختلفون عنهم إلا في بعض أحكام قليلة، ولكن عرض على الدين زوائد أدخلها عليه أعداؤه اللابسون ثياب أحبائه، فأفسدوا قلوب أهاليه..». ويكمل هذا التصور ما سبق ذكره من دلالة الركائز التي انطلق منها الإمام في تأسيس الأخذ عن الغرب، سواء الإنسانية منها أو الشرعية.

* واستنكر الإمام الرأي القائل بأن جمود المسلمين يرجع إلى دينهم الذي يمثل في نظر الطاعنين في الإسلام عثره في طريق المسلمين، مبينًا بأن وضع المسلمين هذا ليس نتاج عداوة الإسلام للعلم أو اشمئزازًا منه أو استهجانًا له أو احتقارًا لشأنه؛ إنما هو نتاج سياسة الظلمة وأهل الأثرة، وأن الجمود علة وعارض يمكن أن تزول[1]. ولذا فإن الإمام أفاض في شرح العلاقة بين الدين والعلم، ودلالتها بالنسبة لدور العقل، على نحو يقدم ردًا على كل من العلمانيين (المتمدنين) وعلماء الدين التقليديين (الجامدين). ويتلخص هذا الشرح فيما يلي:

أولًا[2]- «**ويأخذ الدين بيد العلم، ويتعاونا معًا على تقويم العقل والوجدان، فيدرك العقل مبلغ قوته ويعرف حدود سلطته، فيتصرف فيما أتاه الله تصرف الراشدين، ويكشف ما مكنه فيه من أسرار العالمين... هنالك يلتقي (أي العقل) مع الوجدان الصادق (القلب) ولم يكن الوجدان ليدابر العقل في سيره داخل حدود مملكته متى كان الوجدان سليمًا، وكان ما استضاء به من نبراس الدين صحيحًا. إياك أن تعتقد ما يعتقده بعض السذج من أن فرقًا بين العقل والوجدان (القلب) في الوجهة، بمقتضى الفطرة والغريزة، فإنما يقع التخالف بينهما عرضًا عند عروض العلل والأمراض الروحية على النفوس، وقد أجمع العقلاء على أن المشاهدات بالحس الباطني (الوجدان أو القلب) من مبادئ البرهان**

---

(١) المرجع السابق، ص ص ٣١٦- ٣١٩- ٣٢٩.
(٢) المرجع السابق، ص ص ٣٣٢- ٣٣٤.

العقلي، كوجدانك أنك موجود، ووجدانك لسرورك وحزنك وغضبك ولذتك وألمك، ونحو ذلك... منحنا العقل للنظر في الغايات والأسباب، والفرق بين البسائط والمركبات- والوجدان لإدراك ما يحدث في النفس والذات من لذائذ وآلام، وهلع واطمئنان.

لابد أن ينتهي أمر العالم إلى تآخي العلم والدين على سنة القرآن والذكر الحكيم... وعند ذلك يكون الله قد أتم نوره ولو كره الكافرون، وتبعهم الجامدون القانطون، وليس بينك وبين ما أعدك به الزمان الذي لابد منه في تنبيه الغافل...».

ثانيًا[1]- وردًا على قول البعض أن النصرانية أكثر تسامحًا من الإسلام مع الفلسفة (العقل) بدليل تمكن العلم والفلسفة من التغلب على الاضطهاد المسيحي في أوروبا وعدم تمكنها من التغلب على الاضطهاد الإسلامي، ردًا على ذلك يرى الإمام: «أن من الأليق به أن يسمي تلك الحالة التي عليها أهل أوروبا اليوم من طمأنينة العلم بينهم بجانب الدين تساهلًا من العلم مع الدين، لا تسامحًا من الدين مع العلم، بعد ما كان بينهما وبعد غلبة العلم واستيلائه على عرش السلطان في جميع الممالك، ورضاء الدين بأن يكون تابعًا له في أغلبها؟!».

ثالثًا[2] - أرجع الإمام تخلف المسلمين إلى التخلي عن العلم بالدين فيقول: «إن المسلمين لما كانوا علماء في دينهم كانوا علماء الكون وأئمة العالم. أصيبوا بمرض الجهل بدينهم فانهزموا من الوجود، وأصبحوا أكلة الآكل وطُعمة الطاعم، هل وقف الجهل بالمسلمين عند تكفير من يخالفهم في مسائل الدين، أو يذهب مذهب الفلاسفة أو ما يقرب من ذلك؟... الحق أقول –والحس يؤيدني-: ما عادوا العلم ولا العلم عاداهم إلا من يوم انحرافهم عن دينهم وأخذهم في الصد عن علمه، فكلما بَعُد عنهم علم الدين بَعُد علم

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٣٥.
- المرجع السابق، ص ص ٣١٣- ٣١٤.
(٢) المرجع السابق، ص ٣٤١، ص ص ٣٤٣- ٣٤٤.

الدنيا وحُرموا ثمار العقل. وكانوا كلما توسعوا في العلوم الدينية، توسعوا في العلوم الكونية، وضربوا الزمان بسوط من العزة، وأما غيرهم فكلما اتصلوا بالدين وجدُّوا في المحافظة عليه أنكرهم العلم وتجهمهم واكفهر وجهه للقائهم! وكلما بعدوا من الدين سالمهم العلم وبش في وجوههم، ولذلك يصرحون بأن العلم من ثمار العقل، والعقل لا يصح أن يكون له في الدين عمل، ولا أن يظهر منه فيه أثر، والدين من وجدانات القلب، ولا علاقة بين ما يجد القلب وما يكسب العقل. فالفصل تام بين العقل والدين، ولا سبيل إلى الجمع بينهما: سامحهم الله فيما يسمونه تسامحًا مع العلم، وهم يصرحون بأنه عدوه الذي يستحيل أن يكون بينه وبينه سِلْم. هل عرفت السبب في اضطهاد المسلمين للعلم؟ أقول «اضطهاد» ولا أريد به ما كان عند الأمم المسيحية من الاشتداد في إبادة أهله والتنكيل بهم... فإن ذلك لم يقع عند المسلمين لا أيام علمهم، ولا في أزمنة جهلهم، ولكن أريد من الاضطهاد الإعراض عن العلم، ورمي الألفاظ السخيفة في وجوه أهله، وقذفهم بشيء من الشتائم مع الابتعاد عنهم. لا ريب إنك قد أيقنت بأن السبب في هذا الذي يسميه الأديب اضطهادًا، إنما هو جهلهم بدينهم. فالدواء الذي ينجع في شفائهم من هذا الداء لا يكون إلا ردهم إلى العلم بدينهم والتبصر فيه للوقوف على أسراره والوصول إلى حقيقة ما يدعو إليه. كان الدين واسطة التعارف بينهم وبين العلم...».

رابعًا- وتأكيدًا لأهمية هذه العلاقة بين الدين والعلم استدعى الإمام خبرة غربية شهيرة وهى خبرة القائد والسياسي بسمارك، للدلالة على أن أصحاب القوة الغربيين - (الذين جذبوا الشرقيين بسبب قوتهم) يرجعون أيضًا للدين. وهو يقول في تبرير اهتمامه بهذه التجربة وترجمة الكتاب عن بسمارك: **«ليطلع عليه من لم يُعنَ بقراءة هذا الكتاب من شبابنا الذين يعدون النسبة إلى دينهم سُبة، والظهور بالمحافظة عليه معرة، وليعلموا أن الإيمان بالله وبالوحي الإلهي إلى أنبيائه ليس نقصًا في الفكر، ولا ضلَّة عن صحيح العلم، ولا عيبًا في الرياسة، ولا ضعفًا في السياسة».**

ثم ينقل عن بسمارك قوله «... كيف يمكن لهم (قوم) أن يقوموا على أداء ما يجب

عليهم إن لم يكن لهم إيمان بدين جاء به وحي سماوي، واعتقاد بإله يحب الخير، وحاكم ينتهي إليه الفصل في الأعمال في حياة بعد هذه الحياة... لو نقضت عقيدتي بديني لم أخدم بعد ذلك سلطاني في ساعة من زمان، إذا لم أضع ثقتي في الله لم أضعها في سيد من أهل الأرض قاطبة.. لا يبعثني على شيء من هذا إلا شعُوري بأنني في جميع ذلك أعمل عملي لوجه الله».

خلاصة القول عن هذه الضوابط:

إن الإمام -مهما عظم واشتد نقده لواقع وحال الأمة في عصره، ومهما قدم من دوافع ومبررات للاستفادة من خبرة الغرب، ومهما كانت بواعث وأسانيد الانتقادات لموقفه من سلطة الاحتلال ولمقولاته عن أن الإنجليز أمة تعرف التسامح الديني، أو أن الإنجليز حين احتلالهم مصر هم الذين علمونا الحرية- إلا أنه تجدر الإشارة إلى أمرين آخرين يستكملان دلالة ما قدمناه عن رؤيته لضوابط العلاقة مع الغرب:

أولهما- أن كل ما حاق بالأمة هو عَرَض وليس أصل سببه إسلامها[1]؛ لأن أصول الإسلام (الثمانية التي قدمها عند شرحه لطبيعة الإسلام في حواراته) كان لها آثارها الإيجابية على المسلمين عبر القرون من حيث إنتاج العلم والأدب والفنون والحضارة بصفة عامة[2]. ولذا أشار الإمام في مواضع متفرقة من مقالاته ومن حواراته مع هانوتو وغيره إلى فضل الشرق على أوروبا؛ حيث تعلمت منه وأخذت عنه العلوم، ناهيك عن تعلم البعض من الأوروبيين (إشارة إلى الأمة الإنجليزية) قيمة التسامح الديني من الإسلام. ولذا كتب يقول: «لا تحاسبوا الإسلام بوضع المسلمين».

ثانيهما- إذا كانت الضوابط الفكرية والمعرفية والسلوكية للنقل عن الغرب التي عبر الإمام عنها في مقالاته قد صدر معظمها قبل الاحتلال؛ إلا أن سلوكه الفعلي وحركته خلال توليه مناصب القضاء والأزهر والإفتاء -بعد عودته من المنفى- لتبين

---

(١) المرجع السابق، ص ص ٣١٤- ٣١٥.

(٢) المرجع السابق، ص ص ٢٩٩- ٣٠٦.

كيف ظلت المرجعية الإسلامية هي مرجعيته الأساسية للإصلاح التربوي والتعليمي، بل وانطلاقًا وابتداء من إصلاح ديني يقوم على تجديد يهدف لفك الإسلام من إسار الفهم الجامد والمنغلق تحقيقًا لمقولة الإمام إن الإسلام يجمع بين مصالح الدنيا والآخرة.

القضية الثالثة- الأمة الإسلامية بين الوحدة والتعددية: إشكالية العلاقة بين الوطنية والعصبية، والموقف من الدولة العثمانية.

يقول الدكتور محمد عمارة[1] إن المرسوم الخديوي القصير بتعيين الشيخ محمد عبده مفتيًا للديار المصرية ذو دلالة كبيرة ومعانٍ هام بالنسبة لأمرين؛ أولهما أنه علامة بارزة على درب استقلال منصب الإفتاء؛ حيث شغل منصب الإفتاء المصري، بصدور هذا المرسوم- وللمرة الأولى عالم مصري ذو مكانة عالية؛ حيث كان ذلك المنصب ولعدة قرون وقفًا على العلماء الأتراك العثمانيين الذين يعينون من قبل الباب العالي.

الأمر الثاني- هو أن هذا المرسوم كان بمثابة اعتراف رسمي من قبل الدولة بأن الشيخ محمد عبده هو أبرز علماء العصر في ذلك التاريخ؛ أي هو إمام الأمة في هذه المرحلة؛ حيث لم تكفّ الفتاوى عن الوصول إليه من أرجاء الأمة.

وبالمقابلة بين هذين الأمرين؛ العلامة على اتجاه مصر للاستقلال، والدلالة في نفس الوقت على مكانة الإمام على مستوى الأمة، تبرز لنا المعضلة الأساسية التي تحكم تقديم موقف الإمام من قضية وحدة الأمة الإسلامية في ظل سلطة سياسية واحدة (الدولة العثمانية)، أم في ظل الاستجابة لضغوط العصر نحو التعددية، باستقلال مصر مثلًا عن الباب العالي، وإبقاء سلطة الخلافة سلطة روحية فقط؛ وهي معضلة ذات أبعاد فكرية وأخرى سياسية.

فبقدر ما أثار موقف الإمام من الاستعمار قبل وبعد احتلال مصر، وكذلك موقفه من الانفتاح على الحضارة الغربية، من أوجه التباس وأوجه نقد أو اتهام بقدر ما واجهت

---

(١) د. محمد عمارة، الأعمال الكاملة، الجزء الثاني في الكتابات الاجتماعية، ملحق الفتاوى، طبعة دار الشروق، ١٩٩٣، ص ص ٤٨٣ - ٤٨٤.

هذه القضية الثالثة من قضايا العلاقات الدولية للأمة نفس المصير.

ولعل من أهم الإشكاليات التي تناولتها النقاشات حول توجه الإمام من قضية «وحدة الأمة»؛ هي: هل اتجه الإمام توجهًا مصريًا وطنيًا، أو توجهًا قوميًا عربيًا على حساب التوجه الأممي وما كان يفرضه من تأييد استمرار الخلافة العثمانية ودعم أركانها؛ ولذا نجد أن الموقف من الخلافة العثمانية يقع في صميم فهم موقف الإمام من قضية «الوحدة الإسلامية».

وكان البعض (د.محمد عمارة) [1] قد وصف موقف الإمام من الدولة العثمانية بالتأرجح ما بين التأييد وما بين الهجوم، مبررًا ذلك بالأوضاع التي أحاطت بالإمام في كل مرحلة؛ حيث جاء التأييد العلني في مرحلة النفي، واستجابة لفكرة الجامعة الإسلامية التي دشنتها ودافعت عنها «العروة الوثقى»، في حين أن الهجوم قد جاء في مرحلة ما بعد النفي، وفي ظل التعاون مع سلطة الاحتلال؛ وهو الأمر الذي خضع لتفسيرات عديدة تختلف باختلاف التيار الذي يقدمه[2].

ومع ذلك فلقد انطلق د.عمارة[3] في تحليله من القول بأن الموقف الوطني القومي الأصيل للإمام -بغض النظر عن ضرورات كل مرحلة- هو موقفه المناهض للأتراك العثمانيين، والمعارض لسلطانهم على العرب، ومصر بالذات.

إلا أن البعض الآخر (د. بيومي)[4] يرفض اعتبار هذه المناهضة دليلًا على أن الإمام قد غلب الدعوة للمصرية (الوطنية) على حساب الفكرة الإسلامية، أو أنه غذى الاتجاه القومي العربي المعادي للجامعة الإسلامية؛ أي يرفض هذا الرأي اعتبار موقف الإمام من الدولة العثمانية ذا جذور عربية قومية، بل يراه ذا جذور إسلامية أيضًا.

---

(١) د. محمد عمارة، الأعمال الكاملة... طبعة بيروت، ١٩٧٩، الجزء الثالث، ص ١١٧، وانظر شرحًا لهذا التطور في المواقف في نفس المرجع، ص ص ١٠٩- ١١٧.

(٢) انظر أيضًا تفاصيل هذه النقاشات في: د. زكريا سليمان بيومي، مرجع سابق، ص ص ٨٦- ٩٤.

(٣) د. محمد عمارة، المرجع السابق، ص ١١٣.

(٤) د. زكريا سليمان بيومي، مرجع سابق، ص ص ٨٩- ٩٠.

وأوافق هذا الرأي الأخير لاعتبارين أساسيين، أحدهما فكري فقهي، والثاني سياسي/ إصلاحي، ومع ما قد يبدو بينهما من تناقضٍ إلا أن كلًّا منهما يعبر عن جزء من الحقيقة.

الاعتبار الأول- يمثله مقال الإمام عن العصبية[١] وفتواه عن الجنسية[٢] إلى جانب رؤيته عن خلافة إسلامية، بالرغم من إقراره بأن السلطة في الإسلام هي سلطة مدنية[٣].

ولقد صاغ الإمام مقال العصبية في فترة العروة الوثقى من جهاده مع أستاذه الأفغاني. وفيها يعطى الأولوية للرابطة العصبية الدينية على الرابطة الجنسية القومية، واتهم المدافعين عن الأولى بموالاة الاستعمار الذي يحاول النيل من الرابطة بين الشعوب الإسلامية. ولقد جاء في المقال ما يلي: **«إن التعصب لفظ شائع في البلاد المشرقية، ويذكره المقلدون للإفرنج بنوع من التهكم، ويرمون به الشخص للحطّ من شأنه، باعتباره مرادفًا للفظ الأفرنجي «فناتيك». والشخص الذين يرونه مخالفًا لمشاربهم هو الذي يعدونه متعصبًا»**. في حين أن التعصب كما يصفه الإمام هو **«نسبة إلى العُصبة؛ وهي قوم الرجل الذين يعززون قوته، ويدفعون عنه الضيم والعداء، فالتعصب وصف للنفس الإنسانية، تصدر عنه نهضة لحماية من يتصل بها والذود عن حقه، ووجوه الاتصال تابعة لأحكام النفس في معلوماتها ومعارفها... وكلما ضعفت قوة الربط بين أفراد الأمة بضعف التعصب فيهم استرخت الأعصاب، ورثت الأطناب، ورقت الأوتار، وتداعى بناء الأمة إلى الانحلال كما يتداعى بناء البنية البدنية إلى الفناء، بعد هذا يموت الروح الكلي، وتبطل هيئة الأمة وإن بقيت آحادها، فما هي إلا كالأجزاء المتناثرة، إما أن تتصل بأبدان أخرى**

---

(١) انظر نص هذا المقال (الذي ورد في سيرة الإمام التي كتبها رشيد رضا) في: د. عاطف العراقي، مرجع سابق، ص ص ٣٦٩- ٤٠٣.

(٢) انظر نص سؤال الفتوى والجواب في: د. محمد عمارة، الأعمال الكاملة، طبعة دار الشروق، الجزء الثاني، ص ص ٥٠٥-٥٠٨.

(٣) انظر هذه الرؤية في: د. محمد عمارة، الأعمال...، طبعة بيروت الجزء الثالث، ص ص ٢٨٥- ٢٨٨.

بحكم ضرورة الكون، وإما أن تبقى في قبضة الموت إلى أن ينفخ فيها الروح النشأة الأخرى (سنة الله في خلقه). إذا ضعفت العصبية في قوم رماهم الله بالفشل... نعم إن التعصب وصف كسائر الأوصاف، له حد اعتدال، وطرفا إفراط وتفريط، واعتداله هو الكمال الذي بينا مزاياه، والتفريط فيه هو النقص الذي أشرنا لرزاياه، والإفراط فيه مذمة تبعث على الجور والاعتداء، فالمفرط في تعصبه يدافع عن الملتحم به بحق وبغير حق، ويرى عصبته منفردة باستحقاق الكرامة، وينظر إلى الأجنبي عنه كما ينظر إلى الهَمَل، لا يعترف له بحق، ولا يراعي له ذمة، فيخرج بذلك عن جادة العدل، فتنقلب منفعة التعصب إلى مضرة، وُيذهب بها الأمة، بل يتقوض مجدها، فإن العدل قوام الاجتماع الإنساني، وبه حياة الأمم، وكل قوة لا تخضع للعدل فمصيرها إلى الزوال. وهذا الحد من الإفراط في التعصب هو الممقوت على لسان صاحب الشرع ﷺ في قوله: (ليس منا من دعا إلى عصبية...). وزعموا أن حمية أهل الدين لما يؤخذ به إخوانهم من ضيم، وتضافرهم لدفع ما يلم بدينهم من غاشية الوهن والضعف، هو الذي يصدهم عن السير إلى إكمال المدنية، ويحجبهم عن نور العلم والمعرفة، ويرمي بهم في ظلمات الجهل، ويحملهم على الجور والظلم والعدوان على من يخالفهم في دينهم. ومن رأى أولئك المثقفين أن لا سبيل لدرء المفاسد واستكمال المصالح إلا بانحلال العصبية الدينية ومحو أثرها، وتخليص العقول من سلطة العقائد... كذب الخراصون، إن الدين أول معلم وأرشد أستاذ وأهدى قائد للأنفس إلى اكتساب العلوم والتوسع في المعارف... قد يطرأ على التعصب الديني من التغالي والإفراط مثل ما يعرض على التعصب الجنسي فيفضي إلى ظلم وجور، بل ربما يؤدي إلى قيام أهل الدين لإبادة مخالفيهم ومحو وجودهم، وكما قامت الأمم الغربية اندفعت على بلاد الشرق لمحض الفتك والإبادة لا للفتح ولا للدعوة إلى الدين في الحرب الهائلة المعروفة بحرب الصليب، وكما فعل الأسبانيوليون بمسلمي الأندلس، وكما وقع قبل هذا وذاك في بداية ما حصلت الشوكة للدين المسيحي، إن صاحب السلطان من المسيحيين جمع اليهود في القدس وأحرقهم، إلا أن هذا العارض لمخالفته لأصول الدين قلما تمتد له مدة، ثم يرجع أرباب الدين إلى أصوله القائمة على قواعد السلم والرحمة والعدل».

وفي فتواه عن الجنسية، حين كان الإمام مفتيًا للديار المصرية، تأكد في إجابة المفتي، كيف أن الإسلام هو جنسية ووطن ودار واحدة لأمة واحدة؛ فلقد سئل الإمام، إذا دخل المسلم مملكة إسلامية، هل يعد من رعيتها؟ وما الجنسية عندنا؟ وهل حقوق الامتيازات capitulations موجودة بين ممالك الإسلام مع بعضهم بعضًا؟ وجاء في فتوى الإمام إجابة عن هذا السؤال ما يلي:

«... من المعلوم أن الشريعة الإسلامية قامت على أصل واحد، وهو وجوب الانقياد لها على كل مسلم، في أي محل وإلى أي بلد ارتحل، فإذا نزل ببلد إسلامي جرت عليه أحكام الشريعة الإسلامية في ذلك البلد وصار له من الحق ما لأهله، وعليه من الحق ما عليهم، لا يميزه عنهم مميز، ولا أثر لاختلاف البلاد في اختلاف الأحكام...

ولا ذكر لاختلاف الأوطان في الشريعة الإسلامية إلا فيما يتعلق بأحكام العبادات، فالشريعة واحدة والحقوق واحدة، يستوي فيها الجميع في أي مكان كانوا من البلاد الإسلامية، فوطن المسلم من البلاد الإسلامية هو المحل الذي ينوي الإقامة فيه، ويتخذ فيه طريقة كسبه لعيشه، ويقر فيه مع أهله، إن كان له أهل، ولا ينظر إلى مولده، ولا إلى البلد الذي نشأ فيه، ولا يلتفت إلى عادات أهل بلده، ولا إلى ما يتعارفون عليه في الأحكام والمعاملات، وإنما بلده ووطنه الذي يجرى عليه عرفه وينفذ فيه حكمه هو البلد الذي انتقل إليه واستقر فيه، فهو رعية الحاكم الذي يقيم تحت ولايته، دون سواه من سائر الحكام، وله من حقوق رعية ذلك الحاكم وعليه ما عليهم، لا يميزه عنهم شيء، لا خاص ولا عام...

أما الجنسية فليست معروفة عند المسلمين، ولا لها أحكام تجري عليهم، لا في خاصتهم ولا عامتهم، وإنما الجنسية عند الأمم الأوروبية تشبه ما كان يسمى عند العرب عصبية؛ وهو ارتباط أهل قبيلة واحدة أو عدة قبائل بنسب أو حلف يكون من حق ذلك الارتباط أن ينصر كل منتسب إليه من يشاركه فيه، وقد كان لأهل العصبية ذات القوة والشوكة حقوق يمتازون بها على من سواهم...

جاء الإسلام فألغى تلك العصبية، ومحا آثارها، وسوى بين الناس في الحقوق، فلم يبق للنسب ولا لما يتصل به أثر في الحقوق ولا في الأحكام. فالجنسية لا أثر لها عند المسلمين قاطبة...

وبالجملة، فالاختلاف في الأصناف البشرية: العربي، والهندي، والرومي، والشامي، والمصري، والتونسي، والمراكشي، مما لا دخل له في اختلاف الأحكام والمعاملات بوجه من الوجوه. ومن كان مصريًا وسكن في بلاد المغرب وأقام بها جرت عليه أحكام بلاد المغرب، ولا ينظر إلى أصله المصري بوجه من الوجوه.

وأما حقوق الامتيازات، المعبر عنها «بالكابيتولاسيون» فلا يوجد شيء منها بين الحكومات الإسلامية قاطبة...

هذا ما تقضي به الشريعة الإسلامية، على اختلاف مذاهبها، لا جنسية في الإسلام، ولا امتياز في الحقوق بين مسلم ومسلم، والبلد الذي يقيم فيه المسلم من بلاد المسلمين هو بلده، ولأحكامه عليه السلطان دون أحكام غيره. والله أعلم».

وأخيرًا، وبالرغم من تأكيد الإمام لكون السلطة في الإسلام سلطة مدنية لا تجيز الجمع بين السلطة الزمنية والدينية - على غرار الوضع في المسيحية، إلا أنه أقر أنه حيث إن الإسلام دين وشرع فلقد وضع حدودًا ورسم حقوقًا ولا تكتمل الحكمة من تشريع الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود، وتنفيذ حكم القاضي بالحق، وصون نظام الجماعة، وتلك القوة لابد أن تكون في واحد؛ وهو السلطان أو الخليفة، ولا يجوز الخلط بينه وبين ما يسميه الإفرنج السلطان الإلهي (ثيوكراتيك).

الاعتبار الثاني- فيتمثل في الضرورات السياسية وعلاقتها بالإصلاح في أبعاده المختلفة، والنابع من طبيعة ما آل إليه حال الدولة العثمانية.

وإذا كان الاعتبار الأول يبرز تمسك الإمام بفكرة الأمة الإسلامية، ويدعو للتمسك بالرابطة العقدية ومقاومة من يحاول النيل منها لأغراضه، إلا أن الاعتبار الثاني يبين

الحاجة إلى إدارة ضغوط الواقع السياسي، فلم يكن رفضه للدولة العثمانية، رفضًا لفكرة الخلافة، أو تغليبًا للمصرية والعربية، بقدر ما كان ناجمًا عن ضعفها وتهاونها، والحاجة إلى إصلاحها كأساس لدفع التضامن الإسلامي. فلم تكن الوحدة السياسية من وجهة نظر الإمام ممكنة بين الدول الإسلامية، وهم على ما هم عليه من تخلف وضعف، بل رأى أن الإصلاح الشامل (أي الديني، والتربوي، والتعليمي بل والسياسي) هو الشرط المسبق لتحقيق هذه الوحدة. ولم تكن الوطنية المصرية، أو الجامعة الوطنية المصرية إلا ضرورة سياسية لمواجهة الاستبداد والاحتلال، وليست نقيضًا فكريًا أو شرعيًا أو بديلًا لقيمة «الأمة» عند الإمام.

وإذا كان يبدو للبعض أن هناك تناقضًا بين الاعتبارين أكثر مما بينهما من تكامل وتقاطع إلا أن مسار خط فكر وحركة الإمام تجاه القضيتين السابقتين، (الاستقلال، الانفتاح على الغرب) لا يختلف عن نظائرهما تجاه هذه القضية التالية.

مما يعني أن هناك اتساقًا بين موضع هذه القضايا في منظومة فكر الإمام؛ حيث يظل أمر أولوية الإصلاح الديني والتربوي والتعليمي باعتباره غاية ووسيلة في نفس الوقت هو مفتاح تفسير كل ما يبدو متناقضًا في فكر وخبره حركة الإمام. فلم يكن الإمام يرى في ضعف الدولة العثمانية ضعفًا إداريًا يسهل علاجه، ولكن ضعفًا أخلاقيًا يحتاج لعلاج طويل الأمد حتى يثمر؛ ولذا فهو لم يتقدم بمشروع لإصلاح التعليم في مصر فقط، بل تقدم بنظير له في القطر السوري، وآخر لإصلاح التعليم العثماني. كما أنه -شأنه شأن الكواكبي- لم يتخلَ عن فكرة الخلافة تمامًا أو أسقطها، ولكن رأى إبقاءها- في ظل ضغوط الأمر القائم ولو في شكل سلطة روحية، مؤكدًا أن إصلاح وتجديد الخلافة العثمانية (على أن تقف عند حدود السلطة الروحية) سيلعب دورًا في التضامن الإسلامي، ودفع حركة الترقي الشرقية للإمام.

إذن كان الإمام يريد تحقيق مهام سياسية، ولكن -كشأنه دائمًا- من خلال مهام روحية ودينية وتربوية. بعبارة أخرى قدم الإمام مفهومًا للتضامن الإسلامي في سبيل

الإصلاح الديني، بل وانطلاقًا من الإصلاح الديني ذاته، والاستفادة من قيام الدولة العثمانية في دفع عجلة هذا الإصلاح إلى الأمام[١].

ولا أدل على ذلك التحليل السابق من حديثين للإمام مع رشيد رضا؛ أولهما[٢] عن رأيه في أسباب خوفه من استبداد السلطان عبد الحميد الثاني وظلمه: «إن أخوف ما أخافه من استبداد عبد الحميد وظلمه هو إفساده لأخلاق العثمانيين، لا لإدارتهم؛ فإن إصلاح الإدارة من بعده يسهل إذا كانت الأخلاق صالحة، ولا يحتاج إلى زمن طويل إذا كانت الأخلاق سليمة، ومتى فسدت الأخلاق فإن إصلاحها لا يسهل إلا بعشرات من السنين، كما جربنا في أنفسنا.. فإن إسماعيل باشا أفسد الإدارة وأفسد الأخلاق، فلما وجدنا ريح الحرية وأردنا أن ننهض بالإصلاح كان فساد الأخلاق هو الذي عاقنا لا فساد الإدارة، ولولا ذلك لكانت هذه المدة التي أبيح لنا فيها ما نشاء من التربية والتعليم والكتابة والخطابة والاجتماعية كافية لأن نرتقي فيها ونكون أمة..».

أما الحديث الثاني[٣] فجاء فيه (١٨٩٧): «إن كثيرًا من وجهاء المصريين يكرهون الدولة العثمانية ويذمونها...

لكن.. لا يوجد مسلم يريد بالدولة سوءًا، فإنها سياج في الجملة، وإذا سقطت نبقى نحن المسلمين كاليهود، بل أقل من اليهود، فإن اليهود عندهم شيء يخافون عليه ويحفظون به مصالحهم وجامعتهم، وهو المال، ونحن لم يبق عندنا شيء، فقدنا كل شيء.

إن الدولة لديها رجال نبهاء درسوا وعرفوا كل شيء، ولكنهم أصيبوا بداء اليأس، فهم يائسون من كل خير وإصلاح، وهذا الداء قتال، وصاحبه يهدم ولا يبني، لا ينظر إلا إلى مصلحة شخصه.. وكيف نيأس؟ وإن حالة أوروبا كانت شرًا من حالتنا في الجهل ومقاومة العلم؟! وأما أنا فإنني في يأس تام من طبقة الأمراء والحكام، لا يرجى منهم

(١) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ص ١١٣-١١٥.
(٢) انظر النص في: المرجع السابق: الجزء الأول، ص ١١٧.
(٣) انظر النص في: المرجع السابق: الجزء الأول، ص ص ٧٣٢- ٧٣٤.

خير...».

وبالمثل فإن مفهومه عن «الوطنية المصرية» كان هو بمثابة تجمع المسلمين والمسيحيين واليهود ضد الإنجليز لمقاومة الاحتلال والاستعمار؛ والوقوف معًا من أجل الاستقلال. ولم يكن مفهوم الجماعة الوطنية المصرية على هذا النحو ولو في ظل الاستقلال الإداري لمصر عن الدولة العلية؛ يعني عدم الاعتراف بالسلطان خليفة للمسلمين، فبقدر ما كانت رؤية الإمام للخلافة، تقوم على ضرورة إعادة إقامتها على أساس روحي أكبر (لأن الممارسة الشرعية لسلطة الخلافة تتيح حافزًا للتقدم الثقافي[1] وليس الوحدة السياسية، طالما أن الإصلاح الديني والتربوي شرط مسبق لتحقيق هذه الوحدة - كما سبقت الإشارة) بقدر ما كان مفهوم الجامعة الوطنية المصرية ينطلق من أسس دينية، وأيضًا ليس ضرورات سياسية فقط. فلقد ترتب، وفق تحليل البعض[2]: «إن موقف الإمام الذي اتخذه ضد وجود سلطة دينية في الإسلام... قد قاده إلى الإيمان بمدنية السلطة في المجتمع... ومن ثم اتخاذ الطابع القومي المدني، الذي لا يفرق بين المواطنين بسبب الاعتقاد الديني أساسًا ومنطلقًا، وصيغةً لنظام الحكم في البلاد (وقد فصل في ذلك المادة الخامسة من برنامج الحزب الوطني المصري الذي صاغه الإمام ١٨٨١)». هذا ولقد فرق الإمام بين ما هو وطني وما هو أجنبي؛ فالجامعة «الوطنية القومية تضم المصريين على اختلاف الأديان والمعتقدات، ولم ولن تكون جامعة الدين بين «نصارى» مصر و«نصارى» أوروبا أرضًا مشتركة بين هؤلاء وهؤلاء ترقى إلى جامعة الوطن والقومية».

إن د. محمد عمارة قد خلص من التحليل السابق إلى[3] إن الشيخ قد انطلق من منطلق قومي في نظرته إلى الجماعة البشرية التي يتكون منها أبناء الوطن المصري، وحدد نطاق

---

(١) انظر ما رواه ويلفريد بلنت بهذا الصدد، في:
- علي شلش، مرجع سابق، ص ص ٨٠-٨١.
(٢) د. محمد عمارة، المرجع السابق، ص ص ١٠٧-١٠٨.
(٣) المرجع السابق، ص ١٠٩.

العقائد الدينية بحيث لا تؤثر تأثيرًا سلبيًا على الروابط القومية التي تجعل من المصري كل من يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها ويضرب بجذوره الضاربة في أعماق هذا البلد الذي يعيشه».

وبهذا يكون الإمام قد قدم مساهمة فكرية إسلامية مبكرة بشأن «المواطنة». ولكن على النحو الذي لا يجعل منها بديلًا كاملًا عن الرابطة العقدية بين المسلمين على مستوى الأمة، ولو على صعيد السلطة الروحية في ظل خلافة غير قادرة على ضمان الوحدة السياسية لضعفها الأخلاقي قبل المادي.

ولهذا أيضًا يمكن أن نفهم النقاش الذي دار حول مدى سعي الإمام لتأسيس خلافة عربية بديلة للعثمانية.

فإذا كان البعض[1] قرر أن أحد أسباب انتقاد علاقة الإمام بويلفرد بلنت هو اتجاه الأخير لإثارة النعرة القومية العربية ضد الخلافة العثمانية، ومطالبته بمشروع للخلافة العربية تتحالف مع الإنجليز، وإذا كان الشيخ رشيد رضا قد رفض الاتهام الذي وُجه للإمام في آخر حياته بأنه كان يسعى لتأسيس خلافة عربية[2]، فإن الإمام في أحد نصوصه القصيرة تحت عنوان «العرب والترك»[3]، قد أشار إلى مسعى بلنت بأنه سعي لتأليف دولة عزيزة تجدد الحضارة العربية، وكان رد الإمام عليه حين استشاره (وفقًا للنص) هو: **«إن العرب أهل لذلك، ولكن الترك لا يمكنونهم منه، وعندهم من القوة العسكرية المنظمة ما ليس عندهم، فإذا شعروا بذلك أو رأوا بوادره قاتلوهم، حتى إذا وهنت قوة الفريقين وثَبَتْ دول أوروبا الواقفة لهما بالمرصاد، فاستولوا على الفريقين أو على أضعفهما، وهذان الشعبان هما أقوى شعوب الإسلام، فتكون العاقبة إضعاف الإسلام وقطع الطريق على حياته. فقنع الرجل وترك ما كان عزم عليه من السعي».**

---

(١) د. زكريا سليمان بيومي، مرجع سابق، ص ٤٤.
(٢) المرجع السابق، ص ٩٠.
(٣) د. محمد عمارة، مرجع سابق، ص ٧٣٥.

واستكمالًا لهذا الفهم لدى الإمام، نشير إلى ما سبق ذكره في موضع آخر من الدراسة عما صرح به خلال زيارته للندن أثناء نفيه خارج مصر، لإحدى الصحف، أن استبداد الأتراك لم يكن أسوأ مما أضحى عليه حال مصر في ظل الاحتلال[1].

الخاتمة:

لم تكن الدراسة مجرد دراسة تاريخية على ضوء طبيعة عصر الإمام، أو مجرد دراسة في التراث وكفى، ولكن كان للدراسة – كما جاء في المقدمة هدفين أساسيين، تحقق أولهما من خلال الجزئين الأول والثاني، أما الهدف الثاني، فتسعى هذه الخاتمة لتحقيقه، حيث أن الدراسة تستدعى منظومة فكر الإمام وخبرته للتذكرة والفهم أولًا على ضوء خصائص عصره ثم العبرة والقياس مقارنة بخصائص العصر الراهن للأمة مرورًا بالمائة العامة المنصرمة منذ وفاة الإمام.

ولذا فإن هذه الخاتمة تدور حول ثلاثة محاور:

الأول: التذكرة والفهم على ضوء نتائج دراسة الإشكاليتين الرئيسيتين (الديني/ السياسي، الداخلي/ الخارجي) في فكر الإمام في سياق خصائص عصره.

الثاني: متابعة المآل والمحصلة عبر مائة عام للإجابة على السؤال هل نجح مشروع محمد عبده؟ ما الذي تحقق منه وما الذي لم يتحقق ولماذا؟ وذلك على ضوء المسار عبر قرن.

الثالث: ما الدلالة المعاصرة أي ما هي العبرة الفكرية والعملية على ضوء خصائص الوضع الراهن وإشكالياته؟

أولًا: التذكرة والفهم والدلالة: نتائج الرؤية الكلية لموضع الإمام من عصره

من الملاحظ أن المحاور الثلاثة المشار إليها تغطى سياقات زمنية ثلاثة. ذلك لأن أحد

---

(١) علي شلش، مرجع سابق، ص ٧٣.

أهم قواعد محاولة فهم الالتباس حول فكر الإمام وتفسيره ثم تفكيكه وإعادة بنائه هو التمييز بين السياق الزمني المحيط بالإمام، السياق الزمني المحيط بالقارئ أو الدارس، ومن القواعد الأخرى التمييز أيضًا بين النظرة الجزئية لأحد مكونات فكر الإمام والنظرة الكلية التي تجمع هذه المكونات في رؤية كلية. وهذا ما اجتهدت الدراسة لشرحه في الجزئين الأول والثاني، ألا وهو النظرة الكلية من مدخل العلاقات الدولية – ولابد وأن تقدم لنا جديد.

وهذا الجديد يتصل –بصفة خاصة– بشرح مجال الالتباس الأساسي حول فكر محمد عبده وخبرته ألا هو التعاون مع سلطة الاحتلال. ومن واقع متابعة تحليل القضايا الثلاث يمكن طرح الرؤية التالية:

لم يكن محمد عبده خائنًا أو غير وطنيًا أو مهادنًا لمصلحة شخصية؛ فهو الذي انضم للثورة العرابية رغم تحفظاته على منهج الثورات –عواقب الثورة المحتملة في ظل عدم الإعداد الجيد لها، وهو أيضًا الذي هاجم الاحتلال بقوة خلال فترة نفيه.

ولكن من ناحية أخرى وإن قبلنا فكرة أنه ناور بكرو مرصد الخديوي، أنه ميز بين إنجلترا كسلطة احتلال وبين الإنجليز كثقافة وحضارة إلا أن حديثه عن الغرب كان عملة ذات وجهين: الغرب مصدر الخبرة عن أثر الحرية والعقل، وضوابط النقل عنه حماية للدين حتى ولو باسم العلم من ناحية أخرى. ناهيك عن أن الإصلاح الديني ثم التربوي، هما سبيل وليس غاية، وبدونهما لن يتحقق الاستقلال أو الحرية أو حتى الوحدة الإسلامية. فإن القراءة الدقيقة في منظومة فكر الإمام تبين أنه أدرك أنه ليس بالإمكان مقاومة الاستبداد الداخلي والاحتلال الخارجي بدون إصلاح ديني يقود إلى إصلاح تربوي وتعليمي لأن جذور القابلية للاستعمار لا تكمن في الموارد المادية بقدر ما تكمن في الإرادات والعقول والأفكار بل وفى الوجدان أيضًا. وكان تشخيصه لهذه الأمراض واقتراحه للحلول بمثابة الخيط الناظم الرابط بين القضايا الثلاثة للعلاقات الدولية: الاستعمار، التفاعل الحضاري، الوحدة. ولذا فإن رؤيته عن الإصلاح هي في قلب ما هو

سياسي. ومنظومة فكره هي منظومة سياسية يتقاطع فيها الداخلي والخارجي وذلك لأن تشخيصه لآفات الجمود الديني والتخلف التربوي والتعليمي تقوده إلى أسباب الجمود والتخلف والاستبداد والاحتلال، كما أن تشخيصه للإصلاح وأهدافه هو السبيل لعدم الغلو والتعصب وإعمال العقل كسبيل للقوة والعزة والحرية والاستقلال.

كما لا يجب أن ننسى أن الإمام بالأساس مصلح ديني، وإن تطورت خبراته عبر ثلاث مراحل، فلقد عاد للإصلاح. وهو قد عايش لحظة صدقه هائلة طالما حظر من وقوعها ألا وهى صدمة الاحتلال. وما أصعب عمليات الإصلاح في ظل أزمة والأمة على حافة الهاوية، فلابد وأن تلتبس الرؤية من شدة الصدمة. وإذا كان المصلح شاملًا، شأن محمد عبده الذي قدم رؤية كلية حول جوانب عديدة، إلا أنه عند التنفيذ سرعان ما تلتبس الرؤية عن الأولويات من شدة الصدمة- كذلك سرعان ما يفتقد الوسائل والأدوات اللازمة عند تنفيذ الإصلاح وخاصة من الكوادر. ولذا يبرز السؤال قويًا في أذهاننا اليوم – ونحن نعتبر من خبرته، من الذي يحدد الأولويات وهل كانت الأولوية للإصلاح التربوي في وقت يجتاح الاستعمار البلاد؟ أم يصبح العمل الموازى من القاعدة ضرورة لإدارة الأمر الواقع؟

وأخيرًا لم تكن الوحدة أو التضامن الإسلامي سبيلًا لمقاومة الاستعمار -كما طرح الإمام في مرحلة العروة الوثقى- ولكن أضحت بدورها مشروطة بتحقيق الإصلاح الديني والتربوي.

وبذلك يصبح الإصلاح التعليمي والتربوي من منطلق الإصلاح الديني -وهما جوهر منظومة فكر الإمام وخبرته- بمثابة المنطلق لحل المشاكل التي فرضها واقع قضايا العلاقات الدولية للأمة في عصر الإمام.

ثانيًا: المآل والمحصلة عبر مائة عام:

كان للإمام مقولة، وإن لم تحظ بشهرة قولته في السياسة، إلا أنها لا تقل أهمية، وهى أنه بدون الإصلاح التربوي والتعليمي -ومن منطلق الإصلاح الديني- سيعود

الاستبداد والاحتلال بعد كل ثورة.

كما أن فكر الإمام قد كشف أيضًا عن قضايا هامة في التغيير الاجتماعي وعلاقته بالخارج أو العكس أي أثر الخارج (احتلال أو تفاعلًا حضاريًا) على التغيير الاجتماعي.

ومن هذه القضايا الأخذ بأسباب التقدم وليس ظواهره، لا يمكن لعملية إصلاح داخلي أو تفاعلي حضاري أن تقفز على الإسلام، العلاقة بين العلوم الحديثة والعلوم الشرعية، حوار الأديان، الاستعانة بغير المسلمين وضوابطه، إصلاح مؤسسات الأمة (الأزهر، الإفتاء، القضاء، التعليم، الأوقاف) في قلب عمليات الإصلاح بالتجديد وليس الاستبدال، وغير ذلك من القضايا التي ظلت تمثل تحدى للأمة عبر قرن.

وبالنظر إلى الإشكاليتين الأساسيتين اللتان انطلق منهما تحليل الدراسة يمكن أن نتوقف عند بعض مما يبين كيف أن مشروع محمد عبده لم يحقق نتائجه بالرغم من كل امتداداته وتأثيراته الخارجية والداخلية. هذا وتثور بالطبع الاختلافات حول طبيعة التحديث ودرجته التي حاقت بالأمة الإسلامية عبر قرن، نظرًا لاختلاف معايير التقييم بين الاتجاهات ذات المرجعيات المختلفة ولكن ما أقوم على طرحه الآن هو أنه وفق منطلق مشروع الإمام ذاته وجوهره والذي يمكن وصفه -وفق المصطلحات السيارة الآن- «مشروع تربية مدنية من منظور إسلامي» فإن هذا المشروع لم يتحقق لعدة اعتبارات نوجزها فيما يلي:

فالإصلاح الديني لم يتحقق من خلال الربط الفاعل بالدنيوي ولذا فإن هدف حفظ الدين - خوفًا من تدخل السلطة السياسية الدنيوية وتلاعبها السياسي باسم الدين، وخوفًا أيضًا من عواقب صدمة الاحتكاك المباشر بالغرب- قد آل إلى حفظ بمعنى الجمود. ومن ثم وفى مواجهة ضغوط التحدي المزدوج من جانب الاستبداد الداخلي والخارجي على حد سواء لم يعد بمقدور الإصلاح الديني أن يقدم طريقًا مستقلًا وفاعلًا يقاوم هذين النمطين من الاستبداد ولو بالمناورة بأحدهما ضد الآخر.

ومن ناحية أخرى: لم يتدعم الإسلام الحضارى، كقاعدة لإصلاح المجتمع، بقدر ما تدعم بالتدريج الإسلام السياسي.

فإذا كان جمال الدين الأفغاني قد اتهم محمد عبده بأنه مثبط للهمم، وإذا كان تيار محمد عبده، وتيار مصطفى كامل قد اتهم كل منهما الآخر بعدم الوطنية، فكان هذا بمثابة بداية لمسار ممتد من الأخطاء التي وقعت فيه القوى الوطنية - باختلاف أطيافها الفكرية والسياسية عند ممارسة السياسات واتخاذ المواقف سواء ضد الاستبداد الداخلي أو الاحتلال والتدخل الخارجي. ومرد هذه الأخطاء أن حركة القوى الوطنية لم تنطلق من رؤى استراتيجية تجمع كافة أنماط الجهود وفق متطلبات الإصلاح الشامل الحضاري، وليس السياسي فقط، بحيث لا يبدو جانبا النضال الوطني على صعيد الإصلاح المجتمعي، وعلى صعيد النضال السياسي والعسكري - كما لو كان بديلين يستبعد أحدهما الآخر، في حين أنهما متكاملين متعاضدين يعكسان نوعًا من توزيع الأدوار الحميد الذي تتطلبه متطلبات بناء القوة الشاملة. إلا أن هذا النمط من الاستبعاد والإقصاء المتبادل، وإن لم نقل التنافس بين الأدوار النضالية السياسية والأدوار الإصلاحية، قد ظل ممتدًا عبر مائه عام بعد محمد عبده، سواء على صعيد التيار الإسلامي أو غيره. فنجد على صعيد التيار الإسلامي فلقد تفرع إلى روافد فكرية وحركية تنغمس كل منها إما في النضال السياسي، أو الإصلاحي العقيدي والتربوي والمجتمعي، كما لو أن هذه المجالات منفصلة أو لا تمثل درجات متراكمة من الجهاد بمعناه الشامل، أو ليس من المفترض أن تصب مخرجات كل رافد في الأخرى وتدعم بعضها البعض، بل قد تتبادل هذه الروافد الاتهامات وبذا غاب مفهوم الإصلاح الإسلامي الشامل في مرحلة ما بعد الاستقلال تحت تأثير ظروف عديدة وحال الضعف الحضاري - بالرغم من ملامح تجدد عناصر القوة المادية دون تحقيق أهداف الحرية والاستقلال.

وفى ظل تجارب النظم الحاكمة في الدول القطرية ما بعد الاستقلال برزت أبعاد الوجه الآخر للعملة، لدى التيارات الأخرى: سواء القومية أو اليسارية أو الليبرالية ألا

وهو علو أولوية السياسي والاقتصادي (سواء ضد الغرب أو إلحاقًا به) على حساب الديني أو التربوي التعليمي والمجتمعي. فجميع هذه التيارات لم تعتبر الإصلاح الديني منطلقًا مناسبًا أو على الأقل حصرته في نطاق ضيق -لا يتعدى حدود الفرد- إن لم تكن قد استبعدته على الإطلاق على اعتبار أن توظيف الدين اجتماعيًا وسياسيًا هو مصدر التخلف والاستبداد.

ولذا فإن محصلة العمل الوطني -الذي شاركت فيه تيارات متنوعة تتنازع مرجعياتها بعضها البعض- عبر مائة عام لم يقد إلى تنمية شاملة أو حرية أو تحرير واستقلال كاملين. وكان هذا الوضع محصلة كل من المشروع الفكري والمشروع السياسي.

فعلى المستوى الفكري فإن هذا العمل الوطني لم ينطلق من استراتيجية كلية توظف الأدوار المتكاملة بين النضالي والجهادي والإصلاحي المجتمعي، في حين تتمثل أهم عوائق التنمية والديموقراطية والاستقلال في عدم وجود رضاء من الجماعة الوطنية على توجه أو مقصد أساسي للأمة (وأن يجمع في طياته مرجعيات متنوعة).

أما على مستوى المشروع السياسي فإن المحطات المفصلية في تاريخ النصف الثاني من القرن العشرين تبين أنها لم تكن إلا مجرد مغامرات عسكرية أو سياسية قام بها قادة أو زعماء، بدون حسابات مصلحة رشيدة، وكانت أقرب إلى الهبات غير المدروسة، والتي وإن ادعت مقاومة الاستبداد والاستعمار في صوره الجديدة - إلا أنها لم تكن إلا نمط جديد من الاستبداد والاستعمار المحلى الذي فشل بالطبع في تجديد قوة الأمة الأصيلة أي تجديد مواردها وفكرها في آن واحد وفى ظل مرجعية أصيلة وعملية تجديدية في نطاق ثوابت هذه المرجعية وبتفاعل رشيد حضاري وليس إلحاق حضاري.

إن مـآل خبرة المائة عام هذه لتؤكد على أمور ثلاثة وهى أن الإصلاح التربوي - الديني والإصلاح السياسي وجهان لعملة واحدة، أن جهود الإصلاح الحقيقية لا تحوز رعاية المحتل أو قوى التدخل الخارجية وكذلك قوى الاستبداد الداخلي، وأن مصالح هذه القوى لا تستقم ودور فاعل للمكون الديني في عمليات الإصلاح. ونشير بهذا

الصدد إلى طرح للمستشار البشرى يرى أن في ظل الوجود العسكري للاحتلال لابد وان يختل معه ميزان الأخذ من الوافد على حساب الأصيل. ولذا فإن الموجة التجديدية الثانية وتحدياتها «موجه محمد عبده وغيره» إلى الموجة التجديدية الثالثة (فى بداية عشرينات القرن العشرين أي بعد ما يقرب من نصف القرن على الاحتلال) واجهت تحديات تبين نتائج اختلال ميزان الإصلاح –في ظل الاحتلال العسكري– حيث لم تعد التكوينات المتأثره بالفكر الغربي قاصرة على النخب بل أصبحت تتسع وتنمو بسبب نظام التعليم الحديث الذي فصل علوم الدنيا عن علوم الدين.

بعبارة أخرى: فإن مسار خبرة الإصلاح الإسلامي بعد صدمة الحملة الفرنسية، مرورًا بالبعوث إلى الخارج والمدارس التبشيرية وصولًا إلى الاحتلال وما بعده، ومن ثم نتائج هذه الخبرة المحدودة حتى الآن (بيومي ص٢٧) لتبين كما يرى البعض: فقدان الميزان الإسلامي العصري للتعامل مع التيارات الحضارية الوافدة لتأخذ طابعًا إسلاميًا قوميًا مميزًا. فهذه هي الإشكالية التي تصدى لها الإمام منذ مائة عام، ولكن لم ينجح ورثة مشروعه في تحقيقها . مما يدفع السؤال: لماذا؟

ولهذا كله برزت الملامح التالية بصورة تدريجية متصاعدة عبر القرن:

- علو السياسي على حساب التربوي والعلمي.
- استيراد نماذج التربية والتعليم جاهزة باسم الانفتاح والتفاعل والاستفادة من خبرة الآخرين، وبانفصال كامل عن الدين مما كرس فجوة العلاقة بين العلوم الدنيوية والعلوم الإسلامية.
- سيادة عناصر القوة الشكلية الخطابية في ظل استبداد الدولة المركزية بعد الاستقلال، وهى التي ورثت ممارسات القصور الملكية المستبدة وسلطة الاحتلال، وجففت منابع الإرادة والعقل والوجدان، فتكررت خبرة محمد على في التحديث التي أدانها محمد عبده لعدوانها على ما يتصل بالإنسان شخصية وإرادة وعقلًا.

- تصاعد تنازع المرجعيات لحساب الوافد الذي تمكن من جراء الضعف المادي، وما فتأ يستغل تفوقه المادي لتحقيق غلبه دينية وثقافية .
- قطرية الحلول واجتزائها من إطار الأمة.

بعبارة أخرى؛ كان مجمل منظومة فكر وحركة الإمام -كما اتضح من فكره عن الإصلاح الديني وعن ضوابط العلاقة مع الغرب، ومن رؤيته عن الأمة الإسلامية وحقائق العلاقة بين شعوبها وحكامها، يبرز أنه كان يريد إصلاح النموذج الحضاري الإسلامي وعدم استبداله فلقد كان يريد إحياء وإنهاض الأمة الإسلامية من منطلق تجديد ذاتي وتفاعل حضاري منفتح على العالم في نفس الوقت، كان يريد استدعاء الفهم العقلاني للإسلام وتحريره ممن خطفوه باسم الحفاظ عليه، أي الذين من فرط خوفهم على الإسلام قد فرطوا في سنن الله أي مقتضيات جعله قوة دافعة ومحركة للأمة من أجل النهوض ومن أجل الشهود. فلقد كان هو الإمام الذي أدرك ما وصل إليه حال الأمم الأخرى من نهوض، فأراد أن يأخذ بيد أمته من داخل أسوارها وبإطارها المرجعي الإسلامي، لتلحق بهذه الأمم الأخرى، ومن خلال تفاعل حضاري واع تحدده سنن الله أيضًا في الاجتماع البشري والعمراني إلا أن المآل عبر قرن لم يحقق للإمام مرامه.

ثالثًا: ما الدلالة الآن؟ وبما نحتفي؟

ومن ثم وبعد مائه عام من رحيل الإمام محمد عبده -واستكمالًا لما جاء ذكره في مقدمه الدراسة- فإن واقعنا المعاصر يتسم بالتعقيد والتشابك الكبير بين الداخلي والخارجي، بين الثقافي والسياسي، بين الديني- التربوي- التعليمي وبين السياسي، وعلى نحو أبرز وبقوة الآن وأكثر من أوقات سابقة -حديث الإصلاح، الذين بين وبطريقة أكثر ظهورًا إشكالية العلاقة بين الديني / والسياسي سواء الداخلي أو الخارجي (تجديد الخطاب الديني بين دوافع ومبررات ومجالات الداخل والخارج) وكذلك العلاقة بين التربوي - التعليمي والسياسي الداخلي (التربية المدنية كشرط أو كداعم للتحول الديموقراطي) وأخيرًا العلاقة بين أنماط التفاعل الحضاري (حوارًا أو صراعًا من أجل

التجديد الذاتي أو الإلحاق والتبعية الحضارية) وبين آفاق الاستقلال وبناء منظومة القوة الشاملة، حيث أضحى حوار الثقافات أو صراعها في صميم الفعل السياسي داخليًا وخارجيًا.

بعبارة أخرى، أضحت قضية الإصلاح في قلب قضايا العلاقات الدولية الراهنة للأمة الإسلامية أي في قلب المتطلبات الداخلية لإحياء الأمة والخارجية النابعة من صميم وضعها في النظام العالمي وعلاقاتها مع نظمه الفرعية ناهيك بالطبع عن نظامه السائد (في ظل الهيمنة الأمريكية) ومهما بدا لنا من بروز البعد العسكري في الحرب العالمية على الإرهاب التي تقودها الولايات المتحدة الأمريكية –وحلفاؤها– ومهما بدا لنا أيضًا من ظهور البعد العسكري في نمط جديد هو الأعمال الإرهابية أحيانًا وأعمال المقاومة ضد الاحتلال والهيمنة أحيانًا أخرى لمواجهة مشاريع الهيمنة الأمريكية الصهيونية ليس على العالم العربي والإسلامي فقط ولكن العالم برمته، فإن البعد الديني، الثقافي، الفكري، التربوي والتعليمي يحوز أولويته أيضًا باعتباره دافعًا أو مبررًا أو أداة سواء للهيمنة أو لمقاومتها.

ومن ناحية أخرى، وإن بدا لنا أننا نتكلم عن دول عربية ومستقلة (لا تضاهي حالة الاحتلال منذ مائه عام)، إلا أننا في الواقع نعايش حالة احتلال عسكري جديد وحالة استعمار في مرحلة ما بعد الاستعمار الجديد، وفى ظل وضع فكري وثقافي مجتمعي ليس أقل تأزمًا مما كان قائمًا منذ مائه عام، حقيقة زادت المؤشرات الكمية عن التعليم والصحة... وغيرها من مؤشرات «التحديث» إلا أن الأثر على مضمون فكر وعقل ووجدان الأمة كان واهيًا، بدليل تقلص علامات إرادة الفعل القوية المعارضة والمناهضة للاحتلال الداخلي والهيمنة الخارجية والتي كان يجب أن تترجم نفسها في حركة واسعة على صعيد الشعوب وليس صعيد النخب فقط.

ولذا ومع صعود ملامح النضال السياسي والجهاد العسكري في أماكن متفرقة من الأمة ترتفع أيضًا من جديد ملامح للنضال الإصلاحي الديني – الثقافي- التربوي

التعليمي، وبذا ألا يمكن القول أن الدلالة التاريخية لعصر محمد عبده تتكرر -من جديد- بعد مائه عام ولكن في ظل سياقات وطنية وإقليمية وعالمية مختلفة؟ وهذه السياقات وإن أفرزت تحديات متجددة إلا أنها تظل تعكس ثبات المضامين في ظل أشكال متغيرة. فها نحن الآن نعايش: تدخل أجنبي متزايد باسم حماية الأقليات وحقوق الإنسان والديموقراطية، وهو في الواقع من أجل مصالح استراتيجية كبرى، خطاب ديني مأزوم كجزء من أزمة مجتمعية وسياسية شاملة في ظل استماتة النظم القائمة للبقاء باسم مسئولية الإصلاح، تجريم مقاومة الاحتلال والاستيطان والاعتداء على الإسلام ورموزه باسم محاربة الإرهاب، تفكيك كل رابطة من روابط الانتماء والتماسك الداخلي الإقليمي عبر أرجاء الأمة على نحو يشيع مخاطر التجزئة على مستوى الوطن الواحد أو الدولة الواحدة...

ولهذا كله تبدو أهمية إعادة قراءة منظومة فكر وحركة الإمام للتذكرة والعبرة والنصح، في سبيل استراتيجية شاملة، ليس للنهضة أو الإحياء أو التجديد، ولكن ربما لأمر جلل أكبر من هذا هو حفظ الأمة، ليس بتجميدها - ولكنْ حفظ بقائها حتى يتيسر نماؤها، ذلك لأن الأمة تتعرض لعملية إفناء منظمة يشارك فيها الداخل والخارج على حد سواء، ولذا أتساءل لماذا لا يحظ الداعون إلى الإصلاح الديني والتربوي والتعليمي، من منظور حضاري - من اهتمام بمثل ما حظي به «المدعويين» بالإرهابيين من جانب «الاحتلال الداخلي أي سلطة الاستبداد من الداخل، وسلطة الهيمنة الخارجية.

فإن إصلاح الأمة لن يتحقق بإصلاح سياسي أو اقتصادي فقط ولكن بإصلاح مجتمعي شامل، في قلبه الإصلاح الديني والتعليمي -كما شخص محمد عبده- مقتضيات الحاجة إليه وسبل تحقيقه. فهل يتيسر ذلك الآن أم هو ضرب من المثالية أو القيمية التي لا تظفر من النظر بالقدر الذي يظفر به الواقعية البراجمتية المادية، تلك التي لا ولن تقود بمفردها سواء من جانب النظم أو القوى المعارضة (الإسلامية وغيرها) - لإصلاح رشيد وجذري، بقدر ما ستقوم ببعض الأعمال «الترقيعية» التي لن تغنى من جوع.

* ولكن كيف لجوهر الإصلاح -الذي قدمه الإمام- أي الإصلاح كشرط لفاعليه النضال السياسي الرشيد والجهاد العسكري المثمر -وليس كبديل لهما- كيف له أن يتحقق في ظل احتلال عسكري أمريكي واحتلال ثقافي وتعليمي أمريكي في آن واحد، وهو الاحتلال المزدوج الذي يتحالف سرًا وعلانية مع نظم قائمة باسم الإصلاح (المجتمعي) والتحول الديموقراطي (النظام السياسي)؟

* إن هذا النمط من الإصلاح، لا يمكن أن يتم بتعاون مع سلطة الاحتلال (حتى لا نكرر خطأ الإمام) ولن تقوم به النظم القائمة -طوعًا واختيارًا- لأن في إثماره الإيجابي نهاية لتسلطها، كما أنه ليس بديلًا عن المقاومة المسلحة الرشيدة التي لا تنزلق إلى مزالق العنف العسكري- غير الشرعي وغير الإنساني، ولكنهما سبيلان متكاملان يجب أن يصب كل منهما في الآخر، فلا يظلاً متوازيان بلا لقاء. ولذا فإن عملية الإصلاح المطلوبة المجتمعية الشاملة، ليست مهمة الحكومات والقادة السياسيين والحزبيين فقط ولكنها أساسًا وابتداء مهمة قادة الفكر والمجتمع الأهلي بمؤسساته المختلفة، وليس باعتبارها في صراع مع الدولة (وفق المنظور الواقعي عن وظيفة المجتمع المدني ودوره) ولكن باعتبارها ذوات دور مواز لدور النظم والمؤسسات الرسمية ووظائفها. فمهما استمسكت هذه النظم بالبقاء والاستمرار مدعيه أنها قادرة على الإصلاح، ومهما كانت درجة خضوعها لتدخلات وضغوط خارجية باسم الإصلاح أيضًا فإن خبرة المائة عام المنصرمة لتبين أمرين يجب التمسك بهما:

* أنه لا إصلاح رشيد في ظل سلطة احتلال أو في ظل نظام قاد إلى الفساد والتدهور وما زال يتمسك بقدرته على الإصلاح، بل أنه لا إصلاح رشيد يكون مصدره سلطة احتلال أو سلطة استبداد كما لا يمكن تصور إمكانية إجراء إصلاح ديني- تربوي رشيد في ظل غياب إصلاح سياسي داخلي واستقلال فعلى. ويزداد هذا الأمر إلحاحًا مع اتجاه التدخل الخارجي -الصريح والضمني- إلى المطالبة بإصلاح ديني وإصلاح تعليمي وثقافي، وهو إصلاح ذو أهداف ومضامين يستجب لتصورات الغرب عما يجب أن تكون

عليه مجتمعاتنا، ويتم طرح أهداف هذا الإصلاح ومضامينه والسعي إلى فرضها في ظل أوضاع لا تعبر عن تفاعل حضاري مع الغرب -كما كان يطمح محمد عبده- ولكن عن حالة من الإلحاق الحضاري بل والاستلاب الحضاري.

* وأنه لا إصلاح رشيد منقطعًا عن المرجعية الإسلامية للأمة فبقدر ما يمكن أن تصبح هذه المرجعية مصدرًا لقوة تعبوية من أجل العمران ومقاومة الاستبداد والفساد بقدر ما هناك حاجة ماسة وضرورية لصياغة مشروع حضاري محدد الأبعاد والسياسات والإجراءات، يستجب لمتطلبات تجديد الدنيا بالدين، بعد أن ثبت عبر أكثر من مائتي عام فشل محاولات التجديد بانقطاع عن الدين.

إذن ألا يمكن على ضوء كل ما سبق أن نتساءل ما دوافع وما مبررات كل الاتجاهات الفكرية والسياسية الرئيسية من الاحتفال بذكرى مرور مائة عام على رحيل الإمام محمد عبده؟ ولهذا، أعود وأقول لماذا نحتفل بالإمام اليوم بعد مائة عام، هل يحتفي به الليبراليون والعلمانيون ليذكروا الإسلاميين أن الإمام قد أعلى من صوت العقل وقد دعا للفصل بين الدين والسياسة وأنه قال أن السلطة في الإسلام هي سلطة مدنية، وذلك في وقت تتردد فيه وبقوة مقولات تحديث الإسلام، الإسلام المدني، الإسلام العلماني..؟ وما فائدة تراث الإمام بالنسبة لهذا التيار؟ هل مزيد من الإبعاد والتقييد لدور الإسلاميين في هذه المرحلة الانتقالية من التحولات الاجتماعية والسياسية، التي تفصح عن مرحلة جديدة من الصحوة الإسلامية المعاصرة، أي الصحوة السياسية، وليس الدينية- المجتمعية- الاقتصادية فقط- على اعتبار أن القوى الإسلامية، سواء المحجوبة أو الظاهرة- تلعب دورًا فاعلاً بين قوى الحراك السياسي والمجتمعي الآن في عدة دول إسلامية؟

أم هل يحتفي به الوطنيون ليذكروا بعواقب التعاون مع سلطة الاحتلال -مهما كانت المبررات والدوافع لمواجهة الاستبداد السياسي أو الجمود الديني التقليدي- أم هل يحتفي به الإسلاميون ليذكروا بأهمية الإصلاح الديني وأهمية المرجعية الإسلامية كمنطلق

أساسي من منطلقات التغيير والنهوض بحال الأمة الإسلامية، على اعتبار أن الخطأ ليس في المرجعية ذاتها، بقدر ما أن المسئولية تقع على نمط فهم المسلمين لها واجتهادهم انطلاقًا منها في ظل متطلبات العصر؟ أم ليذكروا أيضًا بأن مسار خبرة المائة عام الماضية التي انحرف فيها مسار «الإصلاح الرسمي» عن متطلبات تفعيل دور الدين في المجتمع والسياسة، متجهًا نحو ما يسميه البعض «تأميم السياسة للدين» في مقابل المصطلح الغربي عن النطاق الخاص الذي يجب أن يظل الدين تابعًا فيه لا يخرج منه إلى النطاق العام حتى لا ينال -وفق هذا الاتجاه- من مقتضيات المواطنة؟ أم ليذكروا أيضًا بما أضحى عليه دور الأزهر وقادته وهو دور للحفاظ على الوضع القائم، وأنه قد آن الأوان لدور إصلاحي لابد وأن يتعدى نطاق إصلاح الأزهر ومؤسسات الأمة إلى بعث الحياة في المجتمع والأمة، وفي مواجهة التخلف، وفي مواجهة الاستبداد، وفي مواجهة التجزئة وفي مواجهة التدخل الخارجي وما بعد الاستعمار (أي الاستعمار في مرحلة ما بعد الاستقلال وما بعد الاستعمار الجديد). فلقد آن الأوان في ظل «أيديولوجية» تجديد الخطاب الديني الذائعة الصيت منذ ٢٠٠١/١١/٩ أن يتحقق هذا التجديد ليس لمجرد مكافحة الإرهاب وفق المواصفات الأمريكية، ولكن للعمران ومقاومة الاستبداد وفق مواصفات احتياجاتنا الوطنية.

فهذه هي نتائج القراءة لدور الإصلاح الديني الذي أراده الإمام فهذا الإصلاح الذي يكون منطلق وأساس وقاعدة لإصلاح تربوي وتعليمي شامل تكمن فيه حلول مشاكل قابلية الأمة للاستعمار والاستبداد والتخلف والتجزأة فهذه المشاكل من قبيل العرض وليس من الأصل، أنه الإصلاح الديني اللازم لتربية مدنية من منظور إسلامي ما أحوجنا إليها، وتتفق عليها كل الاتجاهات (وإن اختلفت بالطبع حول درجة وطبيعة موضع الدين منها) وحول علاقتها بالإصلاح السياسي (شرط مسبق أو عملية موازية أو متقاطعة).

إن هذه الخاتمة تصل بنا للقول:

إن ميزان المشروعات الإصلاحية والحكم عليها في تاريخ الأمة ليس بالأمر السهل وخاصة في ظل مراحل التأزم؛ فإن الالتباس الراهن حول محمد عبده كان ناجمًا عن عدم تقديم إجابات حاسمة طوال قرن من خبره الأمة، عن أهم الإشكاليات التي تواجه عملية نهضتها وتجديد قوتها ألا وهي: هل يمكن الفصل بين الإصلاحي الفكري والنضالي السياسي والعسكري، وهل يمكن للإصلاح أن يتم في ظل وطأة الاستبداد الداخلي والخارجي؟

ولذا وجب علينا الآن أن نتعلم طرح الأسئلة الصحيحة وتقديم الإجابات الشافية التي تحدد الأولويات من حيث مناط الحركة المطلوبة، والتي تأخذ في الاعتبار أهمية التمييز بين السياقات المحيطة وبين المآلات بعد فترة لاحقة، كما تولى الأهمية للفارق بين دلالة الجزئي والكلي.

إن الدراسة السابقة، نأمل أن تكون منوال ننسج عليه لدراسة نماذج أخرى من الفكر السياسي للعلاقات الدولية في الإسلام، بحيث نزيل دراسة كل نموذج من نماذج هذا الفكر (في عصوره المتتالية ومناطقه المتنوعة عبر الأمة) نزيلها بمجموعة الإشكالات التي لم تقدم لها إجابات شافية ولم يتم تخطيط تنفيذها بفعالية طوال قرنين من عمر الأمة، هما قرنًا الأزمة الحديثة التي وصلت إلى حد دفع البعض للقول هل نعلن موت الأمة، أم كيف يكون الإصلاح ممكنًا والأمة على حافة الهاوية؟.

***

أفكار حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية دراسة استكشافية في الإشكاليات المنهاجية(*)

مقدمة: إعادة قراءة تراث بن خلدون والدراسات الخلدونية لماذا؟ تحديات التنظير والحركة

لن أقدم قراءة جديدة أو إعادة قراءة في تراث ابن خلدون، ولكن أقدم قراءة فى «الدراسات الخلدونية» وللإجابة على سؤال محدد -تمت صياغته بناء على تخصصي في مجال العلاقات الدولية- وهو هل اقتربت هذه الدراسات الخلدونية من إسهام تراث ابن خلدون فى مجال العلاقات الدولية تنظيرًا وحركة؟ وما الذي يمكن أن تساهم به دراستي على هذا الصعيد؟

بعبارة أخرى وعلى عكس ما قد يتوقع البعض؛ فأنا لا أقدم قراءة في تراث ابن خلدون لأكشف ما قدمه عن «تاريخ العلاقات بين الأمم أو الدول سواء من واقع مقدمته أو أجزاء كتابه فى التاريخ، ولكن أسعى إلى غاية أكثر تعقيدًا تتصل بإمكانيات التنظير للعلاقات الدولية التى تكمن في التراث الخلدوني خاصة مقدمته. والخطوة المسبقة الضرورية لهذه الغاية هي النظر فيما قُدم من إسهام على هذا الصعيد سواء بطريقة مباشرة

---

* قدمت هذه الدراسة ضمن أعمال مؤتمر «عالمية ابن خلدون» الذي نظمته مكتبة الإسكندرية بالتعاون مع المجلس الأعلى للثقافة والتربية والعلوم، ديسمبر ٢٠٠٦.

ونشرت في: فتحي الملكاوي (محرر)، أعمال ندوة «عبد الرحمن بن خلدون: قراءة معرفية ومنهجية»، الأردن: معهد الدراسات المعرفية وجامعة آل البيت، ٩-١٠ مايو ٢٠٠٧، و:مجلة إسلامية المعرفة، العدد ٥١، شتاء ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

أو غير مباشرة، وسواء من داخل علم العلاقات الدولية أو من خارجه.

وحيث إن الأمر ليس بهذه البساطة التي قد تبدو من واقع الكلمات السابقة؛ فتجدر الإشارة إلى أن مدخلي هذا لإعادة القراءة إنما ينطلق من إشكالية معرفية وأخرى نظرية أكثر شمولا ألا وهي إشكالية اختلاف النماذج المعرفية المتقابلة، ومن ثم المنظورات المقارنة بصفة عامة، وفى مجال «النظرية السياسية المقارنة» بصفة خاصة و«نظرية العلاقات الدولية من منظورات مقارنة» بصفة أخص.

فإن هذا المدخل المقارن– المعرفي- النظري- المنهاجي هو الذي يساعد على دراسة إسهام المنظورات الحضارية المقارنة فى مجال العلم والحركة، وهو الأمر الذي يفسح المجال بدوره للنظر في إسهام تراث الدائرة الحضارية الإسلامية الذي ينتمي إليه ابن خلدون مقارنة بإسهام تراث الحضارة الغربية، الذي تمثل مدارسه الفلسفية جذور مدارس العلاقات الدولية المعاصرة. ومن ثم تقع هذه الدراسة الاستكشافية فى مجال الدراسات الحضارية المقارنة.

ويتضح صعود هذه المداخل المقارنة –وخاصة الحضارية منها- من واقع متابعة التطور فى مسار علم الاجتماع بصفة عامة، والعلوم السياسية بصفة خاصة في مرحلة ما بعد الحداثة؛ حيث إن حالة العلم في هذه المرحلة وحتى الآن أضحت تفسح مجالا لتعدد المنظورات، الاقترابات، المدارس، وذلك على ضوء المراجعة التي جرت وما زالت تجري لما ساد وهيمن على هذه العلوم من منظورات الحداثة والعلمانية والوضعية الغربية.

وتتضح أهمية هذا المدخل الحضاري المقارن للدراسة لاعتبار آخر؛ وهو الإسهام الذي حققته إحدى الجماعات البحثية في مجال العلوم السياسية فى مصر على صعيد مجال الدراسات الحضارية المقارنة والمنظورات الحضارية المقارنة، وخاصة في مجال العلاقات الدولية. وإذا كانت هذه الجماعة حققت إسهامًا تأصيليًا، في مجال تاريخ العلاقات الدولية؛ فإن المساحة التي في حاجة لاستكمال هي مساحة «الفكر الدولي من واقع التراث الإسلامي».

وإذا كان للتطور في حالة العلم نصيب فى تحديد دوافع وغايات هذا النمط من البحث فى التراث الخلدوني وموضعه من الفكر الدولي أو النظرية الدولية المقارنة؛ فإن التطور فى واقع العلاقات الدولية أيضًا خلال العقدين الماضيين، وفى قلبه عمليات إعادة التشكيل «الداخلية، والعلاقات البينية، والعلاقات عبر القومية، والعلاقات العالمية» التى تشهدها مناطق العالم وخاصة الأمة الإسلامية عبر أرجائها – هذا التطور على ساحة العلاقات الدولية قد أبرز بدوره صعود وتجدد الاهتمام بالأبعاد الدينية والثقافية والحضارية، فى تشابكها مع نظائرها السياسية الاقتصادية– العسكرية؛ وهو الأمر الذي لم يتفوق فى دراسته أحد مثل ابن خلدون ونظريته فى العمران.

وعلى هذا النحو؛ فإن الدراسة تنقسم إلى قسمين كل منهما يقود إلى الآخر حتى تستقصي موضع التراث الخلدوني من الفكر الدولي أو النظرية الدولية المقارنة، من حيث الإشكاليات المنهاجية وخريطة المسائل.

القسم الأول: من مراجعة حالة الدراسات الخلدونية إلى مراجعة حالة علم العلاقات الدولية.

وينقسم -بدوره- إلى جزئين:

الجزء الأول: يقدم قراءة في الدراسات الخلدونية لتحديد مدى الاقتراب من مجال العلاقات الدولية؛ سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة من ناحية، ولرسم خريطة الاتجاهات والمدارس المختلفة حول التراث الخلدوني ولتحديد مداخل هذا الاختلاف ومكامنه من ناحية أخرى وموضع المدخل الحضاري بصفة خاصة بينها.

الجزء الثاني: يهتم بخصائص عملية مراجعة حالة علم العلاقات الدولية وكيف تكشف عن دوافع للنظر فى التراث الخلدوني وما يمكن أن يقدمه من مساهمة فى التنظير للعلاقات الدولية من منظور حضاري، سواء فيما يتصل بنطاق العلم وموضوعاته ومفاهيمه ومسائله، أو سواء ما يتصل بمنهاجيته؛ حيث إن المرحلة الراهنة من تطور العلاقات الدولية (تنظيرًا وواقعًا) تشهد بروزًا فى الأبعاد الحضارية والقيمية على نحو

يؤدي إلى تجدد حاجة علم العلاقات الدولية للانفتاح على والتعاون مع علوم اجتماعية وإنسانية أخرى، ناهيك عن الحاجة إلى المدارس المقارنة للدراسات الحضارية، ومنها منظور إسلامي حضاري لدراسة علم العلاقات الدولية.

القسم الثاني: من الدراسة يتناول رسم خريطة الإشكاليات المنهاجية والمسائل التى يمكن أن يساهم بها التراث الخلدونى فى التنظير للعلاقات الدولية فى المرحلة الراهنة من تطور العلم، وذلك على ضوء ما قدمه هذا التراث من إسهامات فى مجال فلسفة التاريخ، وعلم الاجتماع. ولذا؛ فهو يتفرع إلى جزئين: الجزء الأول يقدم إسهامات نظرية غربية في دراسة التغير الدولي سواء منها التي تستدعي أبعادًا حضارية أم لا. والجزء الثاني يقدم الرؤية الكلية التي تنطلق منها دراسة لإسهام التراث الخلدوني في التنظير للعلاقات الدولية من منظور إسلامي؛ وهي الرؤية التي ساهم فيها دارسو فلسفة التاريخ الإسلامي أو دارسو العلاقات الدولية.

ويبين هذا التقسيم كيف أن اقتراب الدراسة من الموضوع إنما يركز أساسًا على المنهاجية الخلدونية ورؤيتها الكلية، ومدى إسهامها في التنظير للفكر الدولي، ولا يركز بالقدر ذاته على المسائل الجزئية؛ فإن العديد من هذه المسائل يمكن لمتخصص العلاقات الدولية أن يبحر فيها فى محاولة لتقديم إسهام للتراث الإسلامي فى تأصيل مقارن لمفاهيم عزيزة على تقاليد العلاقات الدولية مثل القوة، الدولة، الصراع أو فى تأصيل مقارن لعمليات تاريخية طويلة الأجل؛ مثل صعود وسقوط الأمم والحضارات. وتلك العمليات هي التى ستحوز اهتمام الدراسة إلى جانب المداخل المنهاجية، فضلاً عن رسم خريطة المسائل فى مجموعها.

القسم الأول

من مراجعة الدراسات الخلدونية إلى مراجعة حالة علم العلاقات الدولية

الجزء الأول:

قراءة في الدراسات الخلدونية: خريطة الاتجاهات والإشكاليات، ومدى الاقتراب من مجال العلاقات الدولية:

لقد قدمت العديد من الدراسات[1] في نطاق تعاملها مع إحدى زوايا التراث

---

(١) انظر على سبيل المثال: د. محمد عابد الجابري: العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٢.

من المداخل السياسية لدراسة ابن خلدون انظر على سبيل المثال:

د.حامد ربيع: فقه السياسة في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، (في): أعمال مهرجان ابن خلدون الذي نظمه المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٦٢، ص ص ٢٦٧- ٣٠٤.

د.حورية توفيق مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى ابن خلدون، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٦.

د. معن زيادة: منطلقات جديدة لدراسة فلسفة ابن خلدون السياسية، (في): ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، أعمال المؤتمر الذي نظمته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في تونس، ١٩٨٠، الدار العربية للكتاب، ص ص ٣٢٣- ٤٤٣.

ومن دراسات المدخل الاجتماعي على سبيل المثال:

- د.عبد القادر جغلول: الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، دار الحداثة، لبنان، ١٩٨٧.

د.ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون: تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥، ط٢.

ج- ومن دراسات المدخل التاريخي، انظر على سبيل المثال:

- د. زينب الخضيري: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٨٥.

- د. علي أومليل: الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون، معهد الإنماء العربي.

د- ومن دراسات مدخل الاقتصاد:

- د. عمر شابرا: علل العالم الإسلامي المعاصر: المسببات والعلاج في ضوء نظرية العمران لابن خلدون، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. رفعت العوضي (إعداد): أعمال مؤتمر الأمة وأزمة الثقافة والتنمية الذي نظمه برنامج حوار الحضارات، جامعة القاهرة، بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والبنك الإسلامي للتنمية، ديسمبر ٢٠٠٤ (تحت الطبع).

الخلدونى –تعريفًا بالزوايا التى أسهمت فيها دراسات أخرى. كما اتجهت بعض الاجتهادات[1]– لتقديم تصور شامل عن حالة الدراسات الخلدونية ومسار تطورها، وعن موضعها من خريطة تطور المدارس والاتجاهات المعرفية والنظرية سواء العربية أو الغربية؛ فمع تعدد المجالات المعرفية التي جمع بينها التراث الخلدوني (الاجتماع، التاريخ، السياسة، الاقتصاد)؛ حيث إن نظرية العمران حضارية شاملة كلية (وباعتبارها من النظريات الكبرى)، كان هناك أيضًا التعدد فى المدارس التى اختلفت منهاجيتها ومنظورها لها، ولو على صعيد العلم الواحد؛ فمن الإسلاميين الذين قدموا «تأصيلاً نظريًا لفكر ابن خلدون العمراني، إلى العلمانيين الذين رأوا فيه نقلة نوعية فى فكر علماء المسلمين نحو «المادية والعقلانية» ناهيك عن النقلة النوعية من التاريخ إلى تفسير التاريخ والبحث عن قوانينه وأنماطه (أي سننه)؛ ولذا قام جدل بين هذه المدارس كل يحاول أن يسرق إسهام ابن خلدون إلى جانبه.

وقد يعتقد البعض –عن حق– أن مثل هذا التقييم لحال الدراسات الخلدونية، ليس موضعه هذه الدراسة عن العلاقات الدولية، وخاصة وأنه قد سبق وجرت محاولات ثرية من أجل هذا التقييم لا تخلو منها تقريبًا واحدة من الدراسات الخلدونية، وربما يتضمن

- ومن الملاحظ –من واقع هذه الدراسات من مداخل مختلفة– أن مدخل كل منها ليس مغلقًا على نفسه ولكن لابد وأن يتطرق إلى المداخل الأخرى، وإن اختلفت بالطبع رؤى الباحثين من حيث تقدير نمط العلاقة بين هذه المداخل، ومدى كلية رؤية ابن خلدون.

(١) انظر تحليلاً شاملاً وكليًا للمراحل التاريخية لدراسة المقدمة في الغرب وفي الشرق على حد سواء، وعلى النحو الذي يبين العلاقة بين اتجاهات التطور في العلوم الاجتماعية والإنسانية وبين اتجاهات تطور هذه الدراسة، في ظل تأثير الأهداف والدوافع السياسية أيضًا، انظر: د. سفتيلانا باتسيفا: العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ترجمه عن الروسية رضوان إبراهيم، مراجعة د. سمية محمد موسى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٦، ص ص ١٣ – ٧٨.

كذلك انظر بالطبع الدراسة الوافية عن مراحل تطور دراسة المقدمة وترجمتها والتعليق عليها في الغرب، وفي تركيا وفي العالم العربي التي أعدها أحد رواد الدراسات الخلدونية في مصر د. علي عبد الواحد وافي، (في): طبعة سلسلة التراث الصادرة عن مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٦، الجزء الأول، ص ص ٢٤٣– ٢٧٧.

المؤتمر الحالي بعضًا آخر منها.

ولكنني قمت بالقراءة فى الدراسات الخلدونية لاستكشف قدر التراكم المتحقق فيما يتصل بدراسة العلاقات الدولية، ولو لم يكن مباشرًا، وسواء فيما يتصل بالمنهاجية أو المحتوى.

وتنقسم نتائج قراءتي فى مجموعتين من الملاحظات المنهاجية:

المجموعة الأولى عن الإشكاليات المنهاجية فى الدراسات الخلدونية، والمجموعة الثانية عن مسائل وموضوعات نظرية العمران فى أبعادها المختلفة السياسية والاقتصادية والثقافية وغيرها وكيف تنتظم فى رؤية كلية، وما هو موضع النظرية السياسية الخلدونية عامة في أبعادها الداخلية والخارجية من البنيان الكلي للنظرية العمرانية؟

وعن المجموعة الأولى؛ فإنني وجدت أن الإشكاليات المنهاجية صنفان أساسيان تختلف حولهما الاتجاهات:

- هل تراث ابن خلدون قد أسهم فى تأسيس علم الاجتماع أم علم فلسفة التاريخ؟ وما درجة الجديد الذي قدمه فى كلا المجالين: الاجتماع والتاريخ؟ أم هو تأسيس لعلم العمران الذي يجمع بين التاريخ والاجتماع؟

- هل يندرج فكر ابن خلدون فى تأصيل إسلامي أم قد خرج عن هذا التأصيل؟ وما هي العلاقة بين الفكر الديني والفكر العلمي؟ ومن ثم أيضًا ما هي طبيعة منهاجيته من حيث تقديم العوامل المادية -مقارنة بالقيمية- عند تشخيص وتفسير الظاهرة محل الاهتمام؟ وهل قدم ابن خلدون فكرًا واقعيًا وضعيًا؟ وإذا كان البعض (وهذا هو التوجه العام فى الأدبيات الغربية) قد ركز على إسهام بن خلدون فى فلسفة التاريخ والحضارات؛ فإن البعض الآخر (وهذا هو التوجه العام فى الأدبيات العربية) قد ركز على إسهامه فى بناء علم الاجتماع. هذا، وتقدِم بعض الدراسات[1] تفسيرها لهذين التوجهين، كما تقدم

---

(١) المرجع السابق.

رصدها لموضع وأسباب احتفاء المدرسة الليبرالية والعلمانية الحديثة فى مصر بفكر ابن خلدون ثم احتفاء المدرسة القومية واليسارية أيضًا به، وهو السيناريو الذي يتكرر على صعيد المدارس الغربية أيضًا. ناهيك عن بعض الجهود التى حاولت أن تنزع عن ابن خلدون إسهامه ابتداء؛ وهو الأمر الذي اختلفت تفسيراته.

بعبارة أخرى؛ فإن موضوع هذا الجدل على المستويين السابقين، الذي يمثل البعد المنهاجى فى تراث ابن خلدون[1]، إنما يقع فى صهيم الجدالات المتعاقبة التى شهدتها نظرية المعرفة، والنظرية الاجتماعية؛ ومن ثم نظريات العلوم الاجتماعية -الأكثر حداثة- ومنها علم السياسة والعلاقات الدولية.

أما المجموعة الثانية من النتائج، والتي تتصل بالمحتوى؛ فهي التى سيتم التوقف عندها بدرجة أكبر من التفصيل فى القسم الثاني من الدراسة، ولكن أكتفي فى هذا الموضع بالإشارة إلى ما يلي: أن نظرية العمران التى قدمها بن خلدون هي نتاج للتفاعل بين واقع خبرته الحية وطبيعة عصره وبين خبرات التاريخ التى قرأها. والتنظير الذي قدمه ابن خلدون، وإن كان ينطلق من الداخل، وعند تحليل ديناميات التفاعلات العليا والدنيا لحالتي صعود الدول (والأمم والحضارات) وانهيارها، إلا أن الأبعاد الخارجية (أو الدولية) حاضرة فى أكثر من موضع من البنيان الكلى، وعلى النحو الذي يمثل، كما سنرى

(١) وحول إشكالية العلاقة بين الديني/ العلمي أو الواقعي/ القيمي التي في صلب الإشكاليات المنهاجية، وخاصة من حيث ما يتصل بوضع الدين من منظومة ابن خلدون، أي من حيث ما يتصل بدرجة ونمط «إسلامية تأصيله» انظر على سبيل المثال:

=

د. مصطفى الشكعة: الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، الدار المصرية اللبنانية، بيروت، ١٩٨٨ (ط٢).

د. عبد الحليم عويس: التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون، كتاب الأمة، العدد ٥٠، ١٤١٦هـ، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، قطر.

د. ناصيف نصار: مرجع سابق.

د. عبد المجيد مزيان: التوازن بين الفكر الديني والفكر العلمي عند ابن خلدون، (في): ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، مرجع سابق.

لاحقًا – أن الظاهرة الدولية ليست معطاة قائمة بذاتها ولكنها تكوين اجتماعى وظاهرة اجتماعية داخلية ذات امتدادات خارجية، ومن ناحية أخرى. وإن كان علماء السياسة يتناولون النظرية السياسية لابن خلدون مستقلة عن الاقتصادية والاجتماعية، والعكس صحيح، إلا أن الرؤية الكلية لنظرية العمران لا يمكن أن تفصم بين هذه الأبعاد؛ فالتنظير السياسي لمفهوم العصبية، ومفهوم الدولة، والسلطة، والملك ليس غاية فى حد ذاته وليس وسيلة، ولكنه مكون من مكونات عملية التطور البشري والمجتمعي.

ومن ثم، لا يمكن اعتبار التنظير السياسي مستقلاً أو منفصلاً عن التنظير للأبعاد الأخرى، ولهذا يصبح من الممكن القول إن البحث عن موضع الفكر والتنظير الدولي فى التراث الخلدوني، لن يكون افتئاتًا آخر على تراث ابن خلدون يحاول أن يستنطقه ما لا يوجد فيه. ذلك لأن البعض[١] –فى معرض تعدد مداخل دراسة فكر ابن خلدون– قد قال إنه أصبح لا شيء لأنه أضحى كل شيء؛ لأن هذا الإرث الخلدوني يتكرر في مختلف ميادين العلوم الاجتماعية بحيث يذوب فيها. ولهذا يجدر التساؤل: هل المداخل الجزئية لفكر ابن خلدون هي خطأ منهاجي يسقط عمدًا أم عن غير قصد شمولية فكر ابن خلدون؟

ومن ثم يصبح من الأجدر التساؤل: هل البحث عن الفكر الدولي لابن خلدون يصبح افتئاتًا عليه، أم من الأصوب التساؤل: كيف اقترب ابن خلدون وغيره من التنظير «للعلاقات الدولية»؟ ذلك لأن السؤال الأول يكمن ورائه مفهوم علم العلاقات الدولية كعلم مستقل على غرار ما تطور إليه وضع الظاهرة الدولية منذ منتصف القرن العشرين، فى حين أن السؤال الثاني يكمن ورائه تقليد الربط بين النظرية الدولية والنظرية السياسية، وكذلك تقليد الربط بين النظرية الدولية والنظرية الاجتماعية، وهما تقليدان سادا لدى فلاسفة ومفكري القرون السابقة على القرن العشرين سواء من «الغربيين» أو من «المسلمين». وإن اختلفوا بعد ذلك فى المساحات التى اهتموا بالتنظير لها وكذلك فى

(١) د. عبد القادر جغلول: مرجع سابق، ص ٦.

الرؤية ومنطلقاتها. هذا، والمساحة التى توقف عندها ابن خلدون –فى نظرية العمران– تحمل مواطئ قدم كثيرة للبعد الدولي تساهم فى مجموعها فى بعض أبعاد منظور حضاري لدراسة العلاقات الدولية (كما سنرى لاحقًا).

خلاصة القول فى هذا الجزء إنه:

تتعدد وتتنوع مداخل واقترابات الدراسات الخلدونية واتجاهاتها، على نحو قد يدفع للقول ابتداء إن التراث الخلدوني تراث موضع تنازع بين العلوم وبين المنظورات ذلك لأنه تم استهلاكه وتوظيفه بطرق اجتزائية ووفق ثنائيات متقابلة، وفى المقابل تصدت مقولات أخرى لتفسير هذا التجزيء ورفضه وبيان أسبابه.

حيث إن هذا التراث فى مجموعة –شأن تراث فقهاء وفلاسفة الإسلام هو تعبير عن رؤية كلية شاملة متعددة الأبعاد للظاهرة الاجتماعية بأوسع معانيها، ولعل هذه الكلية، دون الاجتزاء أو الجزئية أو الاستقلالية– هي من أهم سمات «التأصيل الإسلامي للظواهر أو للعلوم» وهى الكلية التى تتجاوز الثنائيات وتتخطاها مفندة الصراع أو التضاد بين جانبي الثنائية، وباحثة عن تكاملية أو توافقية أو اندماجية بينهما على نحو ينشأ جديدًا.

وبذا ينجدل –ولا يتضاد أو يتواجه– السياسي مع الاقتصادي والمجتمعي، وكذلك القيمي مع المادي، والواقع مع التاريخ، والداخلي مع الخارجي، والصراعي مع التعاوني، والفكري مع الحركي؛ فكيف ينعكس هذا النمط من التأصيل بدوره على مساحة العلاقات الدولية وما قدرها فى فكر ابن خلدون؟ هذا ما تحاول الدراسة معالجته فى الجزئين التاليين حيث لم يكن له موضع بين الدراسات الخلدونية.

الجزءالثاني:

مراجعة حالة علم العلاقات الدولية: نحو تعدد المنظورات وتداخل العلوم Interdisciplinary والمدخل الحضاري:

هل تولد هذه المراجعة بيئة معرفية ومنهاجية صالحة لاستقبال إسهام تراث إسلامي

(التراث الخلدوني) في التنظير؟ هذا هو السؤال الذي يتصدى للإجابة عليه هذا الجزء من الدراسة على النحو التالي:

١ - تنطلق هذه الجزئية من التمهيد بمسألتين منهاجيتين أساسيتين[١]:

أولهما: مفهوم المنظور في علم العلاقات الدولية الغربي ووضعه في عملية التنظير لهذا المجال الدراسي، والمنظورات الكبرى التي تعاقبت على هذا العلم وأثر الاختلافات بينها على دراسة العلاقات الدولية. وإذا كان من العسير أن نشرح في هذا الموضع من الورقة تفاصيل العبارة السابقة؛ فإنه يُكتفي بالملاحظات التالية:

إذا كان تاريخ التنظير للعلاقات الدولية عبر ٧٥ عامًا قد شهد مداخل متنوعة لهذا التنظير، فإن أجدها هو مدخل «المنظور» والجدالات بين المنظورات الكبرى. والمنظور هو رؤية سائدة في مرحلة ما عن طبيعة الظاهرة الدولية كما يدركها وكما يصفها معظم المنظرين في كل مرحلة من مراحل تطور العلاقات الدولية. وهو يشير إلى وجود نوع من الاتفاق حول سمات الظاهرة الدولية وأبعادها الأساسية وحول الأسئلة التي تثيرها وحول كيفية دراستها والبحث فيها. وإذا كان البعض (روزيناو) يعتبر أن المنظور بمثابة النظارة التي تشكل الرؤية للوجود من حولنا، وإن التنظير هو السبيل لتنظيم فهم وإدراك الحقائق المعقدة والمتداخلة على الساحة الدولية، فإن البعض الآخر (د.منى أبو الفضل) ترى أن عدم تحديد منظور في حقل دراسي يشبه بداية رحلة بدون دليل أو خريطة؛ لأن المنظور هو الذي يحدد ما الذي يقع في نطاق الحقل أو خارجه والقضايا الأكثر إلحاحًا وحاجة للتحليل، كما أنه هو الذي يحدد وحدة التحليل والعلاقة بين القيم والواقع. ولقد تم استخدام «المنظور» كأساس لتصنيف الجهود التنظيرية في علم العلاقات الدولية استنادًا إلى معيارين: أحدهما موضوعي ومحوره الافتراضات الأساسية حول الطريقة التي

---

(١) د. نادية محمود مصطفى: عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية، إشكاليات خبرة البحث والتدريس، (في): د. نادية محمود مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح: المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية، حقل العلوم السياسية نموذجًا، مركز الحضارة للدراسات السياسية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٢.

يتهيكل بها العالم، والآخر منهاجي ومحوره أساليب البحث والدراسة. ولقد تعاقب على علم العلاقات الدولية مجموعة من المنظورات الكبرى التي ساد كل منها مرحلة من مراحل تطور العلاقات الدولية قبل أن يفقد مكانته السائدة أمام منظور جديد يقدم انتقاداته للمنظور السابق السائد؛ ولذا شهد العلم بروز عدة جدالات كبرى بين المنظورات الكبرى المتعاقبة (انظر الشكل التوضيحي المرفق) حول الافتراضات والمقولات الأساسية لكل منظور (الشق المضموني) والتي تتصل بعدة محاور (تمثل الإطار المقارن بين المنظورات) وهي: أصل العلاقات الدولية، ومحرك تفاعلاتها، الفاعلون، وقضايا التفاعلات، ونمط التفاعلات، ونمط العلاقة بين الداخلي الخارجي. وتختلف الرؤية حول هذه المحاور؛ ومن ثم يتبلور الاختلاف حول شكل العلاقات الدولية وطبيعتها بين المنظورات المتنوعة. وتستند هذه المنظورات إلى أسس معرفية، فلسفية، وأيكولوجية مختلفة تساهم في تشكل الرؤية عن طبيعة هذه العلاقات.

أما البعد المنهجي فهو يتبلور بصفة عامة حول إشكالية العلاقة بين الوضعية – السلوكية- الإمبريقية وبين المعيارية- القيمية أي يتبلور حول ما يسمى باختصار «التقليدية في مواجهة العلمية» ولقد احتل البعد المنهاجي مكانة محورية في الجدال بين المنظورات وخاصة بعد أن ارتفعت نغمة «العلمية- الإمبريقية- السلوكية» وبعد أن بدأت مراجعة هذه المنهجية في محاولة لرد الاعتبار من جديد للقيم والفلسفة والتاريخ.

ولقد شارك في تطور المنظورات -والذي وصل في نهاية الثمانينيات وطوال التسعينيات بالعلم إلى حالة مراجعة جذرية -كما سنرى- رافدان كبيران من روافد النسق المعرفي الغربي، وهما: الرأسمالي، والماركسي، وانبثق عن كل منهما بعض المنظورات المتضادة والمتنافسة.

ثانيهما: العلاقة بين طبيعة النسق المعرفي وبين طبيعة المنظورات المنبثقة عنه وبين طبيعة النظريات أو الأطر النظرية وقدر تأثرها بالمنظورات؛ ومن ثم ضرورة تحديد الاختلافات بين النسق المعرفي الإسلامي والنسق المعرفي الغربي ودلالة هذه الاختلافات

بالنسبة للأبعاد المقارنة بين «منظور غربي» لدراسة العلاقات الدولية و«منظور إسلامي» لهذا المجال.

ويكفي في هذا الموضع أن أحيل إلى رؤية أ.د. منى أبو الفضل[1] حول أهمية الدراسة المقارنة للمنظورات الغربية وللجدالات بينها كسبيل للمراجعة التي تقود إلى طرح منظور إسلامي، وذلك على ضوء الاختلاف بين الأنساق المعرفية، وهي تشير للآتي:

١- إن مراجعة حقل علم السياسة من خلال دراسة المنظورات وجدالاتها يعد من أكبر سبل الدراسة تحديًا وصعوبة، ولكنه من أكثرها اتساقًا لإدراك معنى التنوع والاختلاف، وأكثرها مناسبة لتمهيد الطريق نحو طرح إسهامنا الذاتي في تطوير منظور يحمل بصمات ميراثنا الفكري وخبراتنا، فإذا كان قد آن الأوان ليشارك العلماء المسلمون في الجدال حول حالة الحقل لتحديد إمكانيات وأسس تطوره أو تحوله على ضوء منظورات بديلة، فإنه من الضروري للساعين نحو طريقة بديلة للنظر إلى العالم غير تلك السائدة؛ أن يزيدوا فهمهم بطبيعة ومضمون السائد منه؛ ولهذا من الضروري أن ينظروا نقديًا لما يفعله الآخر، وذلك على ضوء ما يمكن أن يقدموه من بديل؛ ولذا؛ فإن النظر في جدال المنظورات يعكس ويبين عناصر التجانس في حقل ما ويشارك في تحديد درجة الاتفاق العام حول نطاقه وموضوعاته وقيمه وقواعده.

٢- ومن ثم، على ضوء هذا التمهيد المنهاجى لابد وأن يثور السؤالان التاليان المرتبطين بموضوعنا: من ناحية ما، موضع الفلاسفة والمفكرين من هذا النمط من عملية التنظير للعلاقات الدولية؟ ومن ناحية أخرى، هل للتراث الفلسفي والفكر الإسلامي موضع فى هذه العملية وما مغزى ضرورة دعم هذا الموضع فى حالة عدم تبلوره أو

---

(١) في تعريف المنظور وأهمية الدراسة من خلال نقد المنظور ودواعي تطوير منظور إسلامي ومتطلباته وخصائصه المنهاجية في حقل العلوم السياسية، انظر:

Dr. Mona Abul Fadl: Islamization as a force of Global culture renewal of the relevance of Tawhidi Episteme to modernity, The American Journal of Islamic Social Sciences, Vo. 2, 1988.

Dr. Mona Abul Fadl: Paradigms in Political Science revisited, Op. Cit., No. 1, 1989, PP. 1- 15.

وجوده ابتداءً؟!

من أهم ملامح دراسة منظورات العلاقات الدولية والمقارنة بينها الجذور الفلسفية لكل منظور (إلى جانب أبعاده المنهاجية، والنظرية والأنتولوجية). وهذا البعد الفلسفي فى كل منظور يمثل الجذر المستمر أو القاسم المشترك الأكثر ثباتًا بين روافد كل منظور والتي تبلورت عبر تاريخ علم العلاقات الدولية؛ فعلى سبيل المثال: المنظور الواقعي التقليدي هو النسخة الأولى التي تبلورت عقب الحرب العالمية الثانية، ثم ظهرت الواقعية الجديدة (أو الهيكلية) فى ظل مرحلة السلوكية، كما ظهرت الواقعية الجديدة- الجديدة (فى ظل مرحلة العولمة وما بعد نهاية الحرب الباردة). وإذا كانت افتراضات الأولى تنطلق مع الطبيعة البشرية للإنسان وتركز على أولوية القضايا والمحركات العسكرية والأمنية فى دراسة صراع المصالح وصراع القوى بين الدول القومية؛ فإن الرافد الثاني ينطلق من هيكل النظام الدولى المتفاوت من حيث توزيع القوى الدولية – لتفسير حال الصراع بين المصالح والقوى والتى أضحت تستدعي إلى جانب الأبعاد العسكرية أبعادًا اقتصادية، أما الرافد الثالث فهو الذى يستدعي الأبعاد الحضارية فى تفسيره للصراع. وإذا كان القاسم المشترك بين هذه الروافد هو مفهوم الصراع وسياسات القوى وتوازناتها التي لا تحكمها إلا المصالح بعيدًا عن القيم والأخلاق وبدون رابطة كلية وشاملة بين الأبعاد المختلفة للظاهرة الدولية، فإن ذلك مرده الأسس الفلسفية الواحدة، التى ترجع فى جذورها إلى الميكافيلية. وبالمثل نستطيع إرجاع جذور المنظور التعددي الليبرالي (التعاوني) إلى مثالية وعقلانية كانط وجروتشيوس، أما جذور المنظور الهيكلى أو العالمي فترجع إلى راديكالية ماركس. ولهذا؛ فإن أحد أهم مداخل دراسة نظرية العلاقات الدولية تلك المعروفة باسم Three R's إحالة إلى Realism, Radicalism, Rationalism ولكل من هذه المدارس الثلاث جذورها الفلسفية فى تاريخ الفكر والفلسفة الغربية[1].

---

(١) حول هذه الأمور انظر على سبيل المثال:
- Steve Smith: The Self images of a discipline: A genealogy of International Relations theory, (in): K. Booth, S. Smith: International Relations Theory Today, 1995, PP. 16- 17.

ولكل ما سبق نلحظ ملمحين أحدهما يربط بين النظرية السياسية ونظرية العلاقات الدولية[١]، والآخر يهتم بما يسمى فلسفة العلاقات الدولية أو بالفكر الدولي للعلاقات الدولية[٢]. وكان هذا الملمح الأخير لصيقًا بالتوجه الذي تراجع فى البداية عن الساحة - أى توجه الربط بين العلاقات الدولية وبين العلوم الاجتماعية والإنسانية- وهو التراجع الذى كان مرجعه غلبة التوجه نحو تطوير دراسة العلاقات الدولية كعلم مستقل فى ظل منهاجية علمية صارمة، تبتعد بهذه الدراسة عن الفلسفة ، والتاريخ، والقانون (باعتبارهم من أعمدة المنهاجية التقليدية) إلا أن هذا الملمح -أى فلسفة العلاقات الدولية ، بل وكذلك النظرية الاجتماعية للعلاقات الدولية وتوظيف التاريخ فى التنظير- قد استعادوا الاهتمام فى ظل حالة المراجعة الراهنة للعلم[٣] (كما سنرى).

وإذا كان الفكر الإسلامى والفلسفة الإسلامية موضع اهتمام متخصصي هذين المجالين فى الغرب إلا أن منظري العلاقات الدولية «الغربيين» لم يمتدوا إليهما فى معرض اهتمامهم بالجذور الفلسفية للمنظورات، وليس هذا الوضع إلا واحدًا من مظاهر التحيز فى مجال نظرية العلاقات الدولية نظرًا لسيادة أحادية المنظور، حتى قبل ما يزيد عن العقدين من الزمان حين بدأت مراجعة حالة علم العلاقات الدولية والتى كان من أهم سماتها الدعوة إلى تعدد المنظورات الحضارية.

٣- فلقد أخذت تتبلور تدريجيًا، ومنذ منتصف الثمانينات عملية مراجعة مركبة لحالة علم العلاقات الدولية . ولقد شهدت هذه المراجعة -من بين ما شهدته- الدعوة إلى تعدد المنظورات الحضارية فى ظل تجدد الاهتمام بالقيم والأبعاد الدينية والثقافية والحضارية فى التنظير للعلاقات الدولية، وذلك نتيجة المراجعة النقدية للأسس المعرفية الوضعية السلوكية وفى إطار مراجعة فلسفية شهدتها كل العلوم الاجتماعية فى هذه المرحلة من

---

(1)Ibid.
(2) F.Parkinson: The philosophy of International Relations: A study in the history of Thought, 1976.
- Robert Jackson: International Political Thought.
(٣) حول أبعاد هذه المراجعة في المنهاجية انظر:
John Louis Gaddis: International Relations Theory and the end of the cold war, International Security, Vo. 17, No. 3, Winter 1992\ 1993.

ناحية، ومن داخل علم العلاقات الدولية، برافديه الأنجلو ساكسوني، والفرنسي. فلقد تراكمت بعض التنويعات على نفس النغمة المتسائلة عن منظورات أخرى[1]؛ فنجد -على سبيل المثال- أن مارسيل مارل في كتابه «سوسيولوجيا العلاقات الدولية»، وهو بصدد إشكاليات تحديد تاريخ ظهور مصطلح العلاقات الدولية -يشير إلى أنه نظرًا لاستحالة الإحاطة بالتاريخ الإنساني في لمحة بصر، فإنه من الأفضل اختيار لحظة بداية تشكل العالم الحديث، وأنه بالرغم من إمكانية الاتهام بالمحورية أو المركزية الإثنية؛ فإنه على خبراء الحضارات الأخرى أن ينبروا لعقد المقارنات.

كذلك يسجل كل من Bull, Holsti, Kegly أن إسهامات التنظير في مجال علم العلاقات الدولية مازالت قاصرة على الاقترابات الأنجلو أمريكية والأوربية، وهو الأمر الذي يمثل تحيزًا، ويعد أحد أسباب القصور في التنظير؛ لأنه يمثل -كما يرى Holsti- أحد أسباب عدم الوصول إلى نظرية عامة للعلاقات الدولية.

وفي ظل مراجعات ما بعد الوضعية وما بعد الحداثة، تجددت بعض التعبيرات خلال تقييم حالة حقل العلاقات الدولية عن أن منظورات الحقل المتعاقبة عليه تعكس عنصرية غربية وتحيزًا حضاريًا وإثنيًا؛ حيث لا تتضمن هذه المنظورات مشاركة رؤية الدول النامية.

كذلك يمكن أن نسجل ما طرحه أ.د. بهجت قرني، أستاذ العلاقات الدولية في كندا عن أهمية تقديم رؤية إسلامية عن العلاقات الدولية استنادًا إلى الاعتبارات التالية: حالة العلم الراهنة التي تتسم بتعدد المنظورات المتنافسة، التنامي في وزن ودور الأبعاد الثقافية والقيمية للعلاقات الدولية، أن المسلمين يمثلون خمس سكان العالم، وأن قضايا العلاقة بين الإسلام والمسلمين وبين الغرب تحتل الاهتمام العالمي، وأخيرًا، إن الوصول إلى «عالمية» علم العلاقات الدولية يفترض مشاركة منظورات أخرى غير الغربية فقط.

---

(١) د. نادية محمود مصطفى: مرجع سابق.

وإذا كان علم العلاقات الدولية (الغربي) تنطلق منظوراته السائدة مما يسمى «النموذج المعرفي الغربي» أي النموذج المعرفي للحداثة (المادي، العلماني، النفعي، المطلق) مقارنة بما يسمى النموذج المعرفي «الحضارى أو الإنساني أو القيمي» (ومن أمثلته الإسلامى)[١] أو ما يسمى «النموذج المعرفي المتأرجح» مقارنة بما يسمى النموذج الرأسي[٢]؛ فإن من أهم مساحات تحيز منظورات هذا العلم هو استبعادها للتراث الإسلامى من مجال التنظير للعلاقات الدولية، سواء التراث التاريخى أو التراث الفلسفي الفكري (ناهيك بالطبع عن التراث المتصل بالأصول). ومن ثم؛ فإن الدعوات السابق الإشارة إليها ما كانت لتتحقق دون تحقق إسهام هذا التراث الإسلامى –بواسطة أبناء دائرته أو غيرهم– فى عملية التنظير.

ومن ناحية أخرى: كان من أهم مخرجات مراجعة حالة العلم فى مرحلة ما بعد الحداثة وما بعد الوضعية أمرين أولهما –كما سبق وأشرنا– تلك الدعوات إلى تجدد الاهتمام بالفلسفة والاجتماع والتاريخ فى دراسة العلاقات الدولية كسبيل من سبل علاج قصور وعيوب السلوكية الإمبريقية المفرطة التى فشلت فى التنبؤ بنهاية الحرب الباردة وسقوط الاتحاد السوفيتي، وثانيهما هو تجدد الاهتمام بالقيم على نحو يساهم فى التخفيف من غلواء الوضعية – الساعية لعلم خالٍ من القيم، ومن غلواء علمانية العلم وماديته الساعية لعلم بعيد عن الدين والثقافة والحضارة مستغرقًا فى الأبعاد المادية السياسية منها والاقتصادية والعسكرية. وهو الغلواء المركب الذى كان يجسد ويتطابق مع الاتجاهات للهيمنة والسيطرة على أرض الواقع؛ بعبارة أخرى: كان من أهم ملامح مراجعات ما بعد الحرب الباردة وما بعد الوضعية ملمحان أساسيان أولهما: بروز أهمية الدين والثقافة في دراسة

---

(١) د. عبد الوهاب المسيري، فقه التحيز، (في): د. عبد الوهاب المسيري (تقديم وتحرير)، إشكالية التحيز، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٥. (الجزء الأول)

(٢) د. منى أبو الفضل، النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل، إسلامية المعرفة، العدد ٦، سبتمبر ١٩٩٦، ترجمة د. نصر عارف، ص ص ٦٩- ١٠٩.

العلاقات الدولية[1]، بعد أن حازت الاهتمام والأولوية -في ظل سيادة المنظور التقليدي- القضايا والأبعاد العسكرية- الأمنية، ثم تلاها في مرحلة تالية قضايا الاقتصاد السياسي

(1) وحول دور الثقافة من دراسة العلاقات الدولية، انظر:

- Ali Mazruie: Culture Forces and World Politics, London, 1999.
- Youssef Lapid (ed), The return of culture and identity in international relations theory, Lynne Rienner publishers, 1996.
- Fred Halliday, Culture and International relations: A new reductionalism?, (in): Michi Ebata, Beverly Neufeld (eds), Confronting the political in international relations, Millennium press Ltd, 2000.
- Marysia Zalewski, Cynthia Enloe, Questions about identity on international relations, (in): K. Booth, S. Smith (eds), International relations theory today, Pennsylvania State University press, 1995, pp. 279- 305.
- Simon Murden, Culture and world politics, (in): S. Smith and K. Booth (eds), Globalization and world politics, 1997.
- Valerie M. Hudson (ed), Culture and Foreign Policy, Lynne Rienner Publishers, London, 1997.
- Martin W. Sampson, Culture influences on foreign policy, (in): Charles F. Hermann, Charles W. Kegley, James N. Roseneau (eds), New Directions in the study of foreign policy, 1987.
- Naeem Inayatullah and David L. Blaney, International Relations and the problem of difference (N.y, Routledge, 2004).
- R. James Ferguson, The contested role of culture in International relations, www.international-relations.com

وحول دور الدين، انظر:

- Barry Rubin, Religion and International Affairs, The Washington Quarterly, Spring 1990.
- Jeff Haynes, Religion in the third world politics, Lynne Rienner Publishers, 1994 (Ch. 5, Links between religion and foreign policy in the third world) pp. 122- 145.
- Georges Weigel, Religion and peace; an argument complexified, (in): Brad Roberts (ed.), Order and Disorder after the cold war, (1996).
- Jeff Haynes: Religion, (in): Brian White, Richard Little, Michael Smith (eds), Issues in world politics, Palgrave, England, 2001, Second edition, pp. 153- 170.
- Paylos Hatzopoulos, Fabio Petito (eds), Religion in international relations: The return from exile, Palgrave, Macmilan England, 2003.
- Peter L. Berger (ed): The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics, 1999.
- John D. Carlson, Erik C. Owen: The sacred and the sovereign: Religion and International politics, George Town university press, 2003.
- Jonathan Fox, Shmuel Sandler, Bringing religion into international relations, NY Palgrave Macmillan, 2004.

- وحول رؤية كلية عن وضع البعد الثقافي في دراسة العلاقات الدولية انظر: أماني غانم: البعد الثقافي في دراسة العلاقات الدولية، دراسة في خطاب صراع الحضارات، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٥، (إشراف) أ.د. نادية محمود مصطفى (غير منشورة).

الدولي. وثاني هذه الملامح هو مراجعة المنهج الإمبريقي- الوضعي- السلوكي الذي رفع شعار «علم خالٍ من القيم» -وهي المراجعة التي قادت إلى رد الاعتبار للقيم[1]- على أساس أن أحد أهم أسباب عدم الوصول إلى نظرية عامة أو عدم وجود منظور سائد هو -كما يقول هاليداي وهولستي على سبيل المثال- هو إهمال القيم، التاريخ، الفلسفة.

هذا، وكان الفصل بين البعد القيمي والبعد المادي في دراسة العلاقات الدولية السابقة موضع نقد هام في مرحلة ما بعد السلوكية أيضًا ثم تبلور في مرحلة ما بعد الوضعية مما يعبر عن رفض أزمة الازدواجية الناجمة عن هذا الفصل.

إن عمق وامتداد واستمرار الجدالات (منذ منتصف الثمانينيات) حول هذين الأمرين لتبين كيف أن دراسة العلاقات الدولية مازالت تشهد حالة مراجعة قادت إلى الحديث عن «إعادة تعريف السياسي»[2] فإن المدخل القيمي والمداخل الثقافية والحضارية (إلى جانب الدينية) ساهمت في إعادة تعريف مستوى التحليل بعيدًا عن المستوى التقليدي

---

(1) حول دور القيم في دراسة العلاقات الدولية، انظر:

- Charles R. Beitz, Recent international Thought- International Journal, Spring, 1988.
- Keen Booth, Security in anarchy: Utopian realism in theory and practice, International affairs 67, 1991, pp. 527- 545.
- P. Viotti, M. V. Kauppi, op.cit, 1993 (Ch 5, Normative Considerations and international relations theory), pp. 533- 545.
- Martha Finnemore, Norms, culture and world politics: insights from sociology's institutionalism, International Organization 50, 2, Spring 1996, pp. 325- 345.
- Robert Jackson: Is there a classical international theory, (in): K. Booth, S. Smith, (eds) op. cit.
- Miles Kahler: Rationality in international relations. International Organizations, 52, 4, Autumn 1998.
- Seymon Brown: International Relations in a changing global system: Toward a theory of the world polity, Westview press (1992).

انظر أيضًا مراجعة نقدية للقيم في المنظورات الغربية كمدخل للتأصيل الإسلامي المقارن للقيم في د. سيف الدين عبد الفتاح: مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام، (في): د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير): مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦، الجزء الثاني.

(٢) د. نادية محمود مصطفى: إعادة تعريف السياسي في حقل العلاقات الدولية ،(في): د. نادية محمود مصطفى (محرر): علم السياسة، مراجعات نظرية ومنهاجية، سلسلة السمينار العلمي قسم العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠٤.

(الدولة والنظام الدولي)، وإعادة تحديد نطاق موضوعات العلم نحو موضوعات جديدة. فإذا كانت مرحلة ما بعد السلوكية التي شهدت تنافس منظوري الواقعية والتعددية قد أدت أيضًا إلى درجة من إعادة تعريف السياسي نتيجة اتجاه الاهتمام نحو فواعل جديدة من غير الدول ونحو قضايا جديدة ذات أبعاد اقتصادية، فإن المرحلة الراهنة من تطور منظورات العلم تستجيب لإهمال المتغيرات الدينية والثقافية في محاولة لتجاوز مرحلة علمانية ومادية العلم المفرطة.

وحيث لا يمكن الاستمرار فى شرح تفاصيل ومخرجات مراجعة حالة العلم، فيكفى فى خلاصة هذا الجزء التوقف عند مجموعة من الملاحظات – ذات الدلالة الخاصة بالنسبة لموضوع دراستنا. وتتلخص هذه الملاحظات فيما يلى:

١- يتقاطع على صعيد حالة العلم الراهنة جدالين: المعياري– القيمى/ السلوكى– الإمبريقى، السياسى– الاقتصادى/ الدينى– الثقافى– الحضاري.

٢- تجدد الاهتمام والعودة إلى توظيف التاريخ والفلسفة والاجتماع .

٣- الدعوة إلى الحاجة لمنظورات حضارية أخرى لتتحقق عالمية العلم .

ومشاركة فى عملية المراجعة هذه، واستجابة لتحدياتها جاءت إسهامات سواء على مستوى نظرية المعرفة أو النظرية الاجتماعية أو العلاقات الدولية، من إحدى جماعات البحث فى العلوم السياسية فى مصر، والتى دشنت جهودها أعمال العلامتين أ.د. حامد ربيع و أ.د. منى أبو الفضل. فكان للأول فضل التنبيه إلى أهمية التراث الاسلامى فى التنظير للعلوم السياسية[1]، وكان للثانية فضل تأسيس التدريس على منظور حضارى مقارن وتطوير أبعاد هذا المنظور (أسسه المعرفية المقارنة بالغربي، الدوافع إليه، أهدافه،

---

(١) د. سيف الدين عبد الفتاح: إسهامات حامد ربيع في دراسة التراث السياسي الإسلامي، (في): د. حسن نافعة، د. عمرو حمزاوي (محرران): تراث ربيع بين كفاحية العالم ومقتضيات المنهج، أعمال ندوة احتفالية حامد ربيع، قسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٣.

ومآلات تطبيقه بالنسبة للعلم وبالنسبة لواقع الأمة الإسلامية)[١].

وبذا، يمكن القول إن مساهمة هذه الجماعة البحثية فى المراجعة المعرفية والمنهاجية قد تدشنت منذ بداية الثمانينات -أى منذ إرهاصاتها الأولى (فى الغرب) بل وقبل أن تتبلور- على ما أضحت عليه خلال العقد الأخير.

وفى مجال العلاقات الدولية بصفة خاصة توالت جهود هذه الجماعة منذ مشروع العلاقات الدولية فى الإسلام[٢]، ومع جهود بناء منظور حضارى مقارن لدراسة نظرية العلاقات الدولية[٣]، وعبر جهود دراسة العلاقات الدولية للأمة الإسلامية[٤].

ولقد تحققت إسهامات «معرفية ومنهاجية ونظرية» لهذه الجماعة البحثية فى مجال القيم، وفى مجال المفاهيم (القوة)، وفى مجال العمليات (العولمة والعالمية)، وفى مجال القضايا ووحدات التحليل ومستوياته وكذلك فى مجال منهاجية توظيف التاريخ (من منظور مقارن) لدراسة العلاقات الدولية علاجًا لتحيز علم العلاقات الدولية الغربى بإسقاط خبرة التاريخ الإسلامى.

وحيث إنه لا يمكن التوقف التفصيلى عند مدلول هذا الإسهام – المعرفي- الحضاري المقارن- فى التنظير للعلاقات الدولية، فإنه يكفى القول أن دوافع الاهتمام بموضع التراث الخلدوني فى الفكر الدولي والنظرية الدولية هي ترجمة لمنطلقات وتوجهات وغايات هذا الإسهام المعرفي الحضاري المقارن (أى التنظير للعلاقات الدولية من منظور إسلامي بالرجوع إلى الأصول وإلى الفقه والفكر والفلسفة فى التراث الإسلامي وإلى

---

(1) Dr. Mona Abul Fadl: Op. Cit.

(٢) د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير): مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦ (١٢ جزءًا).

(٣) انظر تفصيل إشكاليات هذا البناء ومراحل تطوره (في): د. نادية محمود مصطفى: عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية، مرجع سابق.

(٤) انظر بصفة خاصة: حولية «أمتي في العالم»، حولية قضايا العالم الإسلامي، مركز الحضارات للدراسات السياسية، القاهرة، (تم صدور أربعة أعداد في الفترة من (١٩٩٩- ٢٠٠٥)، كما تم إصدار موسوعة الأمة في قرن (عدد خاص من الحولية صدر في ستة أجزاء في ٢٠٠٣).

التاريخ الإسلامي).

كما يمثل -من ناحية أخرى- إضافة إلى نظرية العلاقات الدولية من مجال الدراسات الحضارية التي ينتمي إليها هذا التراث الخلدونى (إذا نظرنا إليه برؤية كلية وليس مداخل جزئية كما سبق الإشارة فى الجزء الأول)؛ حيث أضحت دراسة العلاقات الدولية تهتم بالأبعاد الحضارية. فهل ساهم منظور العلاقات الدولية من المدارس الغربية فى دراسة التراث الخلدوني؟ وكيف يمكنني الاقتراب من هذا التراث من مدخل العلاقات الدولية استجابة لكل الدوافع والمبررات السابق طرحها فى هذا الجزء والسابق له من الدراسة.

***

القسم الثاني

من دوافع الاهتمام بالتراث الخلدوني إلى خريطة إسهامه فى التنظير للتغير الدولي من مدخل حضاري: من نظرية العمران إلى دورة الدول والحضارات والأمم

يمثل التراث الخلدوني ساحة خصبة لاختبار منطقة التقاطع بين المنظورات الحضارية المتقابلة لدراسة العلاقات الدولية وخاصة مجال التغير الدولي. وغاية هذا القسم توضيح هذا الأمر. ولذا؛ يجدر البدء بالتعريف بدوافع الاهتمام به من جانب بعض هذه المنظورات وصولاً بعد ذلك في جزئي هذا القسم إلى عرض ملامح التنظير المتصل بإشكاليات هذا التراث.

يبدأ هذا الجزء بالقول إن اقتراب متخصصي نظرية العلاقات الدولية (الغربيين) من التراث الخلدونى لم يمكنني (عند إعداد الدراسة) رصدُه -إلا نادرًا. والتدشين الأساسي لهذا الاقتراب كان مع دراسة هامة لأحد رواد النظرية البنائية الجديدة (سنرجع إليها لاحقًا) وهو روبرت كوكس، نشرها ١٩٩٢ وعاود نشرها ١٩٩٦ تحت عنوان

» Towards a Post- hegemonic conceptualization of world order: reflections on the relevancy of Ibn Khaldun«

وفى المقابل، وفى نفس التوقيت تقريبًا لنشر هذه الدراسة، كان التخطيط العلمي لدراسة ابن خلدون -ضمن دراسة رؤى نماذج فقهية وفلسفية وفكرية إسلامية عن العلاقات الدولية فى الإسلام. فلقد كان مستوى الفكر هو المستوى الثالث الذي كان يتصدى له مشروع العلاقات الدولية فى الإسلام الذي بدأ ١٩٨٦ وتم نشره ١٩٩٦، وذلك إلى جانب مستويين آخرين هما الأصول[١] وخبرة التاريخ الإسلامي[١].

---

(1) يتضمن مستوى الأصول أربعة أجزاء من مشروع وهي:
مجموعة باحثين: المداخل المنهاجية للبحث في العلاقات الدولية في الإسلام (في) د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير)، مشروع العلاقات الدولية وفي الإسلام، مرجع سابق. جزء ٢

وهذا المشروع على هذا النحو -أي من منطلق دراسة هذه المستويات- إنما سعى إلى التأسيس لمنظور إسلامي مقارن في مجال نظرية العلاقات الدولية (وهو ما يجري بالفعل تنفيذه خلال عقد منذ نشر المشروع ١٩٩٦ وحتى الآن). وكما يتضح من المقدمة العامة(٢) لهذا المشروع، فلقد كانت دراسة نماذج من الفكر والفلسفة والفقه في التراث الإسلامي تساعد على تحقيق أهداف المشروع. وهذه الأهداف تحددت انطلاقًا من مراجعة حالة علم العلاقات الدولية (لبيان كيف أن التنظير على صعيده يسقط خبرة الفلسفة الإسلامية والتاريخ الإسلامي) ومن مراجعة حالة الدراسات الإسلامية (الفقهية والفكرية التاريخية) التي تعاملت مع أبعاد العلاقات الدولية في الإسلام (لبيان كيف أنها لا تقدم

د. مصطفى منجود: الدولة الإسلامية وحدة العلاقات الخارجية في الإسلام (في) المرجع السابق، الجزء ٤.

د. أحمد عبد الونيس: الأصول العامة للعلاقات الدولية في الإسلام، (في): المرجع السابق، الجزء ٥.

- د. عبد العزيز صقر: العلاقات الدولية في الإسلام وقت الحرب، (في): المرجع السابق الجزء ٦.

(1) يتضمن مستوى التاريخ خمسة أجزاء وهي:

د. نادية محمود مصطفى: مدخل منهاجي لدراسة تطور وضع الدولة الإسلامية في النظام الدولي، (في): المرجع السابق، الجزء السابع.

د. علا أبو زيد، الدولة الأموية.. دولة الفتوحات (٤١- ١٣٢هـ، ٦٦١- ٧٥٠م) من استئناف الدولة الأموية القوي والمؤثر لحركة فتوحات الراشدين إلى بلوغ المد الفتحي حدوده الطبيعية في المشرق والمغرب، (في): المرجع السابق. الجزء الثامن.

د. علا أبو زيد: الدولة العباسية من التخلي عن سياسات الفتح إلى السقوط (١٣٢- ٦٥٦هـ، ٧٥٠-١٢٥٨م)، (في): المرجع السابق، الجزء التاسع.

د. نادية محمود مصطفى: العصر المملوكي من تصفية الوجود الصليبي إلى بداية الهجمة الأوروبية الثانية (٦٤٢- ٩٢٣هـ، ١٢٥٨-١٥١٧م)، (في): المرجع السابق، الجزء العاشر.

د. نادية محمود مصطفى: العصر العثماني من القوة والهيمنة إلى بداية المسألة الشرقية، (في): المرجع السابق، الجزء الحادي عشر.

د. ودودة بدران: وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي في أعقاب سقوط الخلافة، (في): المرجع السابق، الجزء الثاني عشر.

(٢) د. نادية محمود مصطفى: المقدمة، الدوافع، الأهداف، المنطلقات، (في): المرجع السابق، ص ٥٠-٦٥.

الجزء الأول (المقدمة العامة للمشروع).

نمط التحليل الذي يهدف إليه متخصص نظرية العلاقات الدولية -ولو سعيًا نحو منظور إسلامي).

ومن ثم؛ وعلى ضوء الدوافع التي تبلورت من واقع نتائج هذه المراجعات من ناحية، ودون الإنكار في نفس الوقت من أهمية الإنجازات التي تحققت على صعيد علم العلاقات الدولية (الغربي)، وعلى صعيد الدراسات الإسلامية المهتمة بالعلاقات الدولية من ناحية أخرى؛ فلقد تم تحديد الأهداف على النحو التالي:

نظرًا للفجوة بين دراسة الظاهرة الدولية (من منظور إسلامي) وبين دراسة القواعد المنظمة لها في زمن السلم والحرب؛ لأن هناك فارقًا بين دراسة العلاقات الدولية وبين دراسة القانون الدولي والشريعة الإسلامية حيث إن الأخير لا يمثل المحور الوحيد للتنظير حول الأولى.

وهنا يأتي دور المحلل السياسي من منظور إسلامي ليحاول سد هذه الفجوة وذلك بتقديم تحليل ذي شقين: منهاجي ومضموني. وفيما يتعلق بالمضمون؛ فهو يجب أن يبرز في تحليله جوانب أخرى إلى جانب القواعد الشرعية حتى يتميز المنظور السياسي الإسلامي عن الكتابات القائمة في هذا المجال -حاليًا- والتي تفتقد اللغة السياسية والتي لا تنتظم جزئياتها في إطار كلي واحد لا قصورًا منها ولكن اتفاقًا مع طبيعة العلوم أو النظم الدراسية التي تنتمي إليها.

أما بالنسبة للناحية المنهجية؛ فيقع التحليل على مستويين: مستوى المنظور العام، ومستوى الأبعاد النظرية الفرعية لدراسة العلاقات الدولية.

<u>والمقصود هنا بالمنظور العام</u>: القضية الكبرى التي تحاول الدراسة التصدي لها ألا وهي: تحديد جوهر العلاقات الدولية في التصور الإسلامي حتى يمكن تحديد الإطار المرجعي الكلي الذي يمكن أن توظف في نطاقه دراسة القواعد والأحكام الشرعية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى؛ فإن المنطلق النظري هو محاولة اكتشاف جوهر الرؤية

الإسلامية للعالم، وكيف أثرت على تشكيل وصياغة منطق التعامل الدولي في المنظور الإسلامي سواء كان علاقة تعاون وسلم أم كان علاقة صراع وحرب بين الدولة الإسلامية والعالم. بعبارة أخرى، ما هو الموقف الشرعي أو الحكم الشرعي بهذا الصدد حتى يمكن أن نقدر حجم الفجوة الفقهية -في فترة محددة- بين أوضاع مستجدة للمسلمين وبين اجتهادات فقهية سابقة في ظل واقع مختلف؟ فهذا الجوهر وهذا الأصل الشرعي لا يجب أن يغيب عن الأذهان مهما تعددت واختلفت الاجتهادات الفقهية في مرحلة أو أخرى من مراحل تطور الدولة الإسلامية وعلاقاتها بغيرها من الدول أو في مرحلة أو أخرى من مراحل تطور الفقه الإسلامي في بعده الدولي.

أما الأبعاد النظرية الفرعية أو الجزئية؛ فهي المتصلة بدراسة ظاهرة العلاقات الدولية مفاهيميًا كانت أو مستويات تحليلية أو قضايا وعمليات. ولابد للباحث أن يتعرض لها خلال تعامله مع المصادر التأصيلية أو المصادر التاريخية أو المصادر الفكرية المختلفة سعيًا وراء بناء المنظور الإسلامي للعلاقات الدولية. بعبارة أخرى، المقصود هو اكتشاف الاتجاهات الفكرية السياسية الإسلامية الكبرى المتعاقبة التي تمثل جذورًا أو امتدادات تاريخية لعملية التنظير العامة حول الظاهرة الدولية بمستوياتها المختلفة، ومن أهم هذه الأبعاد:

- الدولة: طبيعتها وخصائصها وعلاقتها بمفهوم الأمة والجماعة القومية في أصول الإسلام وفي التراث الفقهي. والتنظير حول هذه الأمور يساعد على الإجابة عن التساؤل التالي: ما مدى صحة استخدام مصطلح العلاقات الدولية لوصف التعامل الخارجي للدولة الإسلامية، أي هل يسمح المنظور الإسلامي بإطلاق صفة «الدولية» على العلاقات بين الدولة الإسلامية وغيرها؟ أم يصح وصفها بأنها علاقات عالمية Global نظرًا للطبيعة العالمية للدعوة الإسلامية والتي تحمل مسئولياتها هذه الدولة، أو وصفها بأنها عبر قومية Transnational انطلاقًا من الأسس الإسلامية للعلاقات الإنسانية والاجتماعية بين الجماعات

البشرية المختلفة؟ وكيف نصف العلاقات بين مكونات دولة الخلافة الإسلامية من إمارات وسلطنات وممالك: ما هي علاقات دولية أم داخلية؟

- معايير تصنيف أطراف العلاقات الدولية: هل هي فقط علاقات بين مسلمين وغير مسلمين أم هناك معايير أخرى تنبع من خصائص الهيكل الدولي ودرجة تجانس أعضائه (دول عظمى، كبرى، صغرى، غنية أو فقيرة، متقدمة أو متخلفة، قائدة ومهيمنة أم تابعة...).
- ترتيب سلم القيم والأسس والمبادئ التي تحكم العلاقات الدولية وأهداف هذه العلاقات.
- عناصر قوة الدولة وعناصر ضعفها وانهيارها، وزن استخدام القوة المسلحة في التعامل الدولي (هدف الدولة من استخدامها ودوافعها بالنظر إلى قيمة الجهاد ونشر الدعوة وكذلك حماية وتحقيق المصالح) أسباب الصراع والتنافس، أسباب التحالف، التسلط والهيمنة.
- أدوات الدولة لتحقيق أهدافها وتنفيذ سياساتها، والعوامل المؤثرة على أولوية استخدام هذه الأدوات (العسكرية، الاقتصادية، الدبلوماسية).
- موضوعات وقضايا التعامل الدولي في ظل الصراع أو التعاون وفي أوقات السلم أو الحرب لأن الاقتصار على قضايا الصراع العسكري فيه اختزال كبير لظاهرة العلاقات الدولية وقصرها على جانب واحد.
- العلاقة بين طبيعة البيئة الداخلية (انقسامات، صراعات أو تماسك داخلي) وبين فعالية الحركة الخارجية للدولة (فتوح وانتشار أو تقلص وتراجع، دور قائد أو ثانوي أو تابع في النظام الدولي).

وتبرز هنا -من واقع الأبعاد السابقة- قضية العلاقة بين درجة التطبيق الفعلي للإسلام في الداخل وفي العلائق الخارجية، وبين توسع أو انكماش وضعف ثم انهيار دول الخلافة الإسلامية المتعاقبة. كما تبرز أيضًا قضية العلاقة بين المكونات أو الكيانات التي انقسمت بينها الأمة الإسلامية ولكن في ظل دولة خلافة واحدة أو أكثر وخاصة في

الفترات التي اهتزت فيها السلطة المركزية لهذه الدولة، وكذلك في الفترة التي أعقبت سقوطها حين برزت التعددية السياسية الدولية الإسلامية.

بعبارة أخرى، إذا كانت جذور التعددية السياسية الدولية وجذور التعددية المذهبية الإسلامية قد بدأت مبكرة بعد عصر الخلافة الراشدة؛ فما العلاقة بين هذه الأطر الداخلية لدول الخلافة الإسلامية المتعاقبة وبين سلوكها الخارجي؟

وحيث إن النماذج الفقهية والفلسفية والفكرية لابد وأن تتنوع بتنوع عصور ظهورها والسياقات الداخلية والخارجية -مهما كانت القواسم المشتركة بينها والتي مصدرها الاشتراك في «المرجعية الإسلامية»- فلقد تنوعت الأطر النظرية لدراسة كل مجموعة من النماذج، الفقهاء، الفلاسفة، المفكرين عبر مراحل تطور التاريخ الإسلامي من الصعود والقوة إلى التدهور والتبعية والتجزئة.

هذا، وتجدر الإشارة إلى أنه عند إصدار مشروع العلاقات الدولية (١٩٩٦) فلم يتضمن الجزئين الثالث عشر والرابع عشر الخاصة بمستوى الفكر، ولم يتم إصدارها حتى الآن في صورة كلية جامعة (على غرار أجزاء مستوى الأصول ومستوى التاريخ)؛ حيث جرى الإنجاز جزئيًا ومتفرقًا دون ربط منهاجي مقارن مع المستويين الأول والثاني، كما كان يهدف المشروع عند بدايته وخلال تنفيذه. فلقد تحقق هذا الإنجاز المتفرق بواسطة أعضاء الفريق، وذلك عبر قنوات أخرى علمية. فمثلاً صدرت بحوث الموضوعات التالية: اتجاهات دراسة الفكر الإسلامي[١]، العلاقات الدولية للأمة الإسلامية في

---

(١) د. سيف الدين عبد الفتاح: الاتجاهات الحديثة في دراسة الفكر السياسي الإسلامي، (في): د. علي الدين هلال، د. محمود إسماعيل (محرران): اتجاهات حديثة في علم السياسة، المجلس الأعلى للجامعات، اللجنة العلمية للعلوم السياسية والإدارة العامة، القاهرة، ١٩٩٩.

- د. مصطفى منجود: اتجاهات الفكر السياسي الإسلامي في قرن، (في): د. نادية محمود مصطفى (محرر)، موسوعة الأمة في قرن (الكتاب الثاني)، مركز الحضارة للدراسات السياسية، القاهرة، ٢٠٠٣.

منظومة فكر وحركة الإمام محمد عبده[١]، الفكر السياسي لحسن البنا[٢]، مشروع تأصيل الدراسات الحضارية[٣]، الأمة كمستوى للتحليل[٤].

هذا، ولقد كان للتصاعد في وزن ودور الدين والثقافة والحضارة في العلاقات الدولية منذ منتصف التسعينيات بصفة خاصة (بعد تنظير هانتنجتون، وبعد وقائع حروب ما بعد الحرب الباردة في البلقان ووسط أفريقيا، والشرق الأوسط، وبعد تداعيات الحادي عشر من سبتمبر) مردود كبير على أجندة ومنهاجية دراسة العلاقات الدولية التي قام عليها أعضاء الفريق البحثي وذلك على ضوء المخرجات التأسيسية لمشروع العلاقات الدولية، وعلى النحو الذي ألقى بكثير من الضوء على دلالة الأبعاد المقارنة للمنظور الإسلامي الحضاري لدراسة العلاقات الدولية، وهي الأبعاد التي تبلورت ملامح مقولاتها نظرًا للتفاعل بين التنظير والواقع طوال عقد زاخر وساخن.

ففي نفس الوقت الذي استمرت جهود تطوير أبعاد هذا المنظور المقارن (منهاجيًا ونظريًا) كانت تتوالى جهود دراسة ومتابعة واقع العلاقات الدولية «الإسلامية» أي علاقات الأمة الإسلامية مع الأمم الأخرى، وذلك في وقت أضحت فيه هذه الأمة في قلب تفاعلات النظام الدولي لما بعد الحرب الباردة[٥]؛ فلقد استدعى هذا النظام الإسلام والمسلمين باعتبارهم -كما توقع العلامة أ.د. حامد ربيع- من القوى المحركة الأساسية

---

(١) د. نادية محمود مصطفى: العلاقات الدولية للأمة الإسلامية في منظومة فكر وحركة الإمام محمد عبده- بحث قدم إلى المؤتمر الدولي الذي نظمته مكتبة الإسكندرية في ديسمبر ٢٠٠٥.

(٢) د. إبراهيم البيومي غانم: الفكر السياسي للإمام حسن البنا، سلسلة الدراسات الحضارية، دار التوزيع والنشر الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.

(٣) د. منى أبو الفضل، د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير): التأصيل النظري للدراسات الحضارية: برنامج حوار الحضارات، جامعة القاهرة، (تحت الطبع).

(٤) د. أماني صالح: توظيف المفاهيم الحضارية في التحليل السياسي: الأمة كمستوى للتحليل في العلاقات الدولية، (في): أعمال المشروع البحثي الذي أداره برنامج حوار الحضارات (٢٠٠٣-٢٠٠٥) تحت عنوان «التأصيل النظري للدراسات الحضارية (تحت الطبع).

(٥)) فمن المجالات التي اتخذتها الأعداد الصادرة من الحولية خيطًا ناظمًا لها العولمة، تداعيات الحادي عشر من سبتمبر، احتلال العراق، الإصلاح.

لهذه التفاعلات في القرن العشرين.

وبدون الدخول في تفاصيل هذا التراكم التدريجي سواء النظري أو في المضمون فيمكن تلخيص أهم الإشكاليات التي تصدى لها فيما يلي:

- تجاوز العلاقات الدولية الراهنة في ظل العولمة لمستوى الدولة القومية وحدودها إلى مستويات أكبر رحابة وشمولاً مثل مستوى «الأمة».

- تجاوز مداخل تشخيص وتفسير وتحليل العلاقات الدولية التقليدية، التي تركز على الاقتصادي أو العسكري أو الثقافي، إلى مداخل أكثر كلية، أي مداخل حضارية تقدم رؤية شاملة للعلاقات بين هذه الأبعاد المختلفة للظاهرة الواحدة.

- تجاوز مداخل الدراسة «العلمية» بالمعنى الضيق التي تريد علمًا خاليًا من القيم إلى مداخل «قيمية» ولكن ليست بالمثالية (التي تركز على ما يجب أن يكون) ولكن التي تقدم الميزان اللازم للنظر في الواقع تشخيصًا وتفسيرًا وتقويمًا، ومن ثم؛ فهي مداخل قيمية واقعية.

ولقد أضحت جهود نظرية غربية، منذ بداية التسعينيات، تتصدى بصورة متزايدة لإشكاليات مناظرة بالنسبة لمستوى التحليل، ونطاق العلم وموضوعاته ومنهاجيته؛ فعلى سبيل المثال وليس الحصر الآن تعددت الاتجاهات الناقدة أو الناقضة لنموذج الدول القومية، وطرحت نماذج بديلة من مستويات التحليل مثل المجتمع الدولي، الجماعة العالمية... وغيرها. بل أن بعضها اتخذ مفهوم الأمة تعبيرًا عن مستويات التحليل الجديدة[1]، كما اهتم البعض الآخر -كما سبقت الإشارة- بدور الأفكار والقيم والأبنية الاجتماعية في التأثير على العلاقات الدولية متجاوزًا بذلك التوجه التقليدي الوضعي في هذه الدراسة[2]... كذلك سبق وأشرنا إلى بروز الاهتمام بالأبعاد الدينية والقيمية

---

(1) Peter Mandaville: Transnational Muslim politics. Routledge, 2001.

(٢) انظر على سبيل المثال:
Alexander Wendt: Social theory of International Politics, Cambridge University press, 1999.

والثقافية.

وبذا، يمكن القول إنه نمت منطقة مشتركة بين اهتمامات هذه الجهود النظرية من الغرب وبين اهتمامات دارسي العلاقات الدولية من منظور حضاري إسلامي، أي من حيث أولويات أجندة قضايا ومستويات التحليل موضع الاهتمام، وأنماط التفاعلات البديلة لأنماط الهيمنة والسيطرة القائمة، ومن حيث المفاهيم المقارنة الناقدة للمفاهيم السائدة في ظل منطق الصراع والهيمنة الغربي.

ومع ذلك -وبالرغم من هذه المناطق المشتركة المقارنة بين منظورات غربية ومنظور حضاري إسلامي؛ فيظل هناك مكامن للاختلاف لابد وأن نكشف عنها. فبالرغم مما قد يبدو من مناطق تقاطع أو مناطق مشتركة بين توجه نحو تقديم منظور حضاري إسلامي، وبين توجهات جديدة في دراسة العلاقات الدولية، إلا أنه يظل هناك اختلافات ترجع إلى اختلاف النماذج المعرفية، ولكن الأهم هو أنه أضحى بالإمكان الكشف عن ملامح وقسمات مشتركة بين الجانبين من الطرح. وعلى هذا النحو؛ فإن مناطق التقاطع، ومناطق الاختلاف، المناط المشترك يجسد التراكم الذي مثله الاجتهاد -من منظور حضاري إسلامي لدراسة العلاقات الدولية مقارنة بالمنظورات الأخرى التي سادت أو ظهرت على صعيد العلم خلال نصف القرن الماضي.

ومن هنا، نصل إلى توضيح ما تقدمه دراسة التراث الخلدوني بهذا الصدد من دلالات سواء من جانب منظورات «غربية» أو من «تأصيل إسلامي». فكيف استعانت بهذا التراث جهود التنظير للعلاقات الدولية من مدخل حضاري وبدرجة أخص من مدخل التشخيص والتفسير الحضاري لصعود وهبوط الأمم والدول؟. وهذا المدخل

وحول مزيد من التفصيل عن النظرية النقدية وروافدها وانعكاساتها على دراسة العلاقات الدولية وخاصة مستويات التحليل ووحداته انظر:

- مروة فكري: أثر التحولات العالمية على الدولة القومية خلال التسعينيات: دراسة نظرية، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ٢٠٠٤. (إشراف أ.د. نادية محمود مصطفى).

يوظف التاريخ ويوظف الاجتماع وله -كما سبق ورأينا- وضعه الحالي في مجال الدراسات الدولية.

بعبارة أخرى، إذا كان قد سبق لنا ورأينا في الجزء الأول كيف أن التراث الخلدوني قد وظفه الغربيون في مجال تأصيل فلسفة التاريخ أو علم الاجتماع، وكيف حاول أيضًا بعضهم، هم وامتدادات مدارسهم في دوائرنا الفكرية والأكاديمية، إخراجه من إطاره المرجعي وبيئته الثقافية وتقديمه في شكل أكثر اقترابًا من مخرجات الحضارة الغربية عنه من مخرجات الحضارة الإسلامية؛ فإن هدف الدراسة في هذا الجزء منها، وبناء على نتائج الجزئين السابقين هو بيان إلى أي حد وكيف أن استفادة بعض «منظري العلاقات الدولية» من التراث الخلدوني يمكن مراجعته، انطلاقًا من أسس المقارنة بين المرجعيات والنماذج المعرفية «الغربية» و«الإسلامية». كما أن جهد البعض الآخر يمكن الكشف فيه عن مناطق مشتركة، كما سبق وأشرت عاليًا.

ومن ثم؛ يصبح من الممكن تقديم رؤى عن مشاركة ابن خلدون في الفكر الدولي تحاول أن تجسر الفجوة بين القراءات المختلفة.

وبذا؛ فإن ما يتم تقديمه الآن هو قراءة في الإسهام الخلدوني في الفكر الدولي من منظورات مقارنة (حضارية وغيرها)، ويجري ذلك على خطوتين؛ أولاهما- تقييم بعض القراءات من منظورات علم العلاقات الدولية في التراث الخلدوني (حضورًا وغيابًا)، وثانيهما- هو ضوابط وإشكاليات القراءة من منظور حضاري إسلامي (على ضوء إسهام دارسي فلسفة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية) وإسهام منظري العلاقات الدولية.

وتجدر الإشارة -كما سبق التنويه في نهاية مقدمة الدراسة إلى أن مستوى التنظير موضع الاهتمام في هذه الدراسة هو مستوى كلي يتصل بما يسمى بالتطور في النظم الدولية، أو التغير الدولي أو دورة الحضارات (صعودًا أو سقوطًا) أو العلاقة بين الحضارات.

الجزء الأول- التراث الخلدوني، غائبًا أو حاضرًا في دراسات تطور النظم الدولية والتغير الدولي:

دراسات التطور التاريخي للنظم الدولية -باعتبارها أحد روافد الدراسات النظمية في مجملها هي دراسات أسقطت الأبعاد الحضارية، لذا كان التراث الخلدوني وغيره غائبًا، في حين أن دراسات التغير الدولي وفق النظرية البنائية الجديدة استدعت «الأبعاد الفكرية» في دراسة هذا التغير ومن ثم تأثير اختلاف التقاليد الحضارية على دراسة هذا التغير، ولذا؛ فإن بعض روافدها استدعت النموذج الخلدوني.

أولاً- التراث الخلدوني (الغائب) في نظريات توظيف التاريخ لدراسة تغير وتحول النظم الدولية: إسقاط بعض النظريات للتاريخ الإسلامي والبعد القيمي والبعد الحضاري:

سبقت الإشارة إلى أن التاريخ مثّل أحد محاور مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، وانطلق هذا المحور -وفقًا للأهداف المقرر تحقيقها ضمن البنيان الكلي للمشروع- من دراسة مسحية مقارنة فيما بين أدبيات توظيف التاريخ في دراسة العلاقات الدولية بصفة عامة، وفي دراسات النظام الدولي بصفة خاصة، وكذلك دراسة مسحية مقارنة بين الأدبيات التي وظفت التاريخ الإسلامي تحديدًا في دراسة العلاقات الدولية، وكانت نتائج هذا المنطلق المقارن النقدي بمثابة القاعدة التي انبنى عليها تحديد هدف ومحور هذا الجزء من المشروع المتصل بالتاريخ الإسلامي[1].

ذلك أن الهدف من وراء عملية بناء منظور إسلامي للعلاقات الدولية هو أن يصبح المنتج جزءًا مندمجًا في علم للعلاقات الدولية متعدد المنظورات. ولهذا فإن أحد البحوث التمهيدية في المقدمة العامة للمشروع[2] كانت بحثًا مسحيًا في مناطق علم العلاقات

---

(١) د. نادية محمود مصطفى: مدخل منهاجي لدراسة تطور وضع الدولة الإسلامية في النظام الدولي، مرجع سابق.

(٢) د. دودة بدران: دراسة العلاقات الدولية في الأدبيات الغربية، وبحث العلاقات الدولية في الإسلام، (في): د. نادية محمود مصطفى (إشراف وتحرير): مرجع سابق، الجزء الأول (المقدمة العامة للمشروع)، ص ص ٧٩- ١٣٠.

الدولية، يبين كيف يمكن أن تساهم نتائج المشروع في إحداث تراكم علمي حولها من منظور إسلامي.

وكانت منطقة التاريخ، فضلاً عن منطقة القيم -من هذه المناطق التي تحتاج لمثل هذا الجهد البحثي من منظور حضاري مقارن.

ولذا؛ فالمشروع قدم رؤية نقدية مقارنة على مستويين: المستوى المتعلق بالتاريخ ودراسة النظام الدولي في المنظور الغربي لعلم العلاقات الدولية، المستوى الثاني وهو المتعلق بالتاريخ الإسلامي ودراسة تطور وضع الدول الإسلامية في النظام الدولي، وهما مستويان غير منفصلين؛ حيث تقود نتائج الدراسة في المستوى الأول إلى توضيح إشكاليات الدراسة وأهدافها ونتائجها المقارنة في المستوى الثاني.

وبدون الدخول في تفاصيل الجهود النظرية الغربية لتوظيف التاريخ في التنظير لتطور النظام الدولي[1]، فيكفي الإشارة إلى ما يلي:

١ - أن ظاهرة «التغير الدولي» محور اهتمام هذه النظريات، والرجوع إلى التاريخ هو بمثابة المعمل لها. هذا، ولقد أكد العديد من رواد المدرسة العلمية للعلاقات الدولية أنه حتى تقود عملية التنظير إلى القدرة على التنبؤ؛ فإنه من الضروري الاهتمام بتاريخ العلاقات الدولية. وبالفعل فإن دراسات رائدة معاصرة لم تهمل التاريخ، حيث انطلقت منه، سواء في صياغة أو اختبار افتراضاتها، وكان أوضح مثال على ذلك دراسات النظام الدولي منذ بدايتها في الستينيات حتى الآن. فنجد مورتون كابلان أول رواد تطبيق نظرية النظم في مجال العلاقات الدولية على مستوى النظام الدولي يقول إن التاريخ هو المعمل الكبير الذي تحدث في نطاقه الحركة الدولية، بل إنه في سياق دفاعه عن إمكانية تحليل النظم في تحقيق أهداف بحثية أكثر عمقًا من الأساليب التقليدية عند دراسة نفس الموضوع

---

(١) انظر أيضًا ولمزيد من التفصيل:
- شريف عبد الرحمن: نظرية النظم ودراسة التغير الدولي، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، إشراف أ.د. نادية محمود مصطفى -كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٤.

التاريخي؛ فهو يؤكد من ناحية أخرى عدم صحة اتهام المناهج العلمية بعدم الاهتمام بالتاريخ لأنهم يهتمون به ولكن بأساليب جيدة ولأهداف محددة تختلف عن نظائرها لدى التقليديين.

ومن ناحية أخرى، قدم أيضًا أستاذ العلاقات الدولية الأمريكي (الفرنسي الأصل) ستانلي هوفمان رؤيته عما يجب أن يكون عليه العلاقة بين استقراء التاريخ والتنظير لحقائق العلاقات الدولية؛ حيث يميز بين دائرة تحليل الماضي باعتباره نوع من التحليل الإمبريقي، وبين دائرة تحليل المستقبل، باعتباره نوعًا من التحليل القيمي، وهو يسمي هذه الرؤية «علم الاجتماع التاريخي» نقلاً عن ريمون آرون.

ولقد استمرت وامتدت وتفرعت هذه الجهود منذ صدور كتاب مورتون كابلان «النظام والعملية في السياسة الدولية» (١٩٥٧م) وحتى الآن؛ فلقد ظل السعي لتوظيف التاريخ في الدراسات النظمية الدولية يحتل الاهتمامات الأكاديمية على أصعدة مختلفة ولأغراض متعددة.

وعن نماذج توظيف التاريخ في دراسات النظام الدولي:-

يمكن الإشارة إلى المجموعات الثلاث التالية:

المجموعة الأولى (الكلية- الاستاتيكية) نميز على صعيدها بين اتجاهين لهذا التوظيف، أولهما الذي ينطلق من منظور مجرد افتراضي، ويرجع إلى التاريخ لتوضيح الافتراضات. ثانيًا ينطلق من واقع تاريخي ملموس، وتجدر الإشارة إلى أن الغرض من هذا العرض ليس بالطبع الدراسة التفصيلية بقدر ما هو استخلاص السمات العامة لهذا التوظيف ومعاييره.

وكانت دراسة مورتون كابلان (١٩٥٧) دراسة رائدة على صعيد الاتجاه الأول، وكان منطقها ومبررها يتلخص كالآتي: طالما يختلف عدد ونمط سلوك الدول، وطالما تتنوع قدراتها العسكرية والاقتصادية على مدار التاريخ، إذن؛ فإن هناك نوعًا ما من

الرابطة بين هذه العناصر على نحو يمكن معه التمييز بين نظم هيكلية وسلوكية في فترات مختلفة من التاريخ، ويتطلب القيام بمثل هذا البحث صياغة افتراضات نظمية حول طبيعة الروابط بين المتغيرات حتى يمكن بعد ذلك دراسة التاريخ الماضي من أجل توضيح هذه الافتراضات.

أما الاتجاه الثاني؛ فيمكن أن نطرح على صعيده عدة محاولات تراوحت ما بين محاولة للتمييز بين عدد من أنماط النظم الدولية التاريخية وفق معايير متنوعة، وما بين محاولة مجرد متابعة التطور التاريخي للعلاقات الدولية بصورة منظمة لا تغرق في تفاصيل التاريخ الدبلوماسي، أو في افتراضات ومتغيرات التحليل النظمي.

المجموعة الثانية: تمثلها الدراسات الكلية التحولية؛ وهي بمثابة الجيل الثاني من الدراسات النظمية الدولية التي وظفت التاريخ، والتي ظهرت خلال الثمانينيات.

فلقد كانت أهم الانتقادات المنهجية التي تعرضت لها دراسات النظم الدولية في الستينيات والسبعينيات هي أنها تعكس اقترابًا استاتيكيًا يبحث عن كيفية الحفاظ على النظم القائمة نظراً للتركيز على قيم الاستقرار والتوازن، وليس عمليات التغير والتطور والتحول، ومن ثم فكان «التحول» في النظام الدولي منطقة بحثية مهملة سواء على الصعيد التنظيري أوالتطبيقي. ولقد وجهت النظر إلى هذا القصور التنظيري إحدى الدراسات الرائدة في بداية الثمانينيات التي قدمت محاولة أولية اجتهادية لتحديد مفهوم عملية التحويل، وتحديد المتغيرات التي يجب الاهتمام بها لاستكشاف التحول من نمط إلى آخر من أنماط النظم الدولية، وأخيرًا تحديد أهمية دراسة التحول.

واندفع هذا الاتجاه خطوة أكثر للأمام، وذلك بالاهتمام بدراسة التحول العالمي عبر فترات زمنية ممتدة، وليس فقط التحول من نمط إلى آخر من أنماط النظم الدولية، وهو الاهتمام الذي تجسد في مجموعة من الدراسات الرائدة التي تعاقبت خلال الثمانينيات والتسعينيات.

ولهذا فإن الدراسات النظمية التي توظف التاريخ السياسي والاقتصادي، حققت

دفعة هائلة خلال الثمانينيات نظرًا لتزايد الاهتمام الأكاديمي بهذا المستوى من التحليلات بسبب نمو آثار الاعتماد المتبادل بين أرجاء العالم، ومع تزايد ما سمي بأزمة الدولة القومية. ولقد أبرز هذان الأمران أهمية بعد أساسي في الدراسات الدولية المعاصرة، ألا وهو ديناميكيات التغيرات الكبرى في توزيع القوى العالمية بين الدول، ولقد عمقت من هذه الأهمية طبيعة المرحلة الراهنة للنظام الدولي المعاصر الذي يمر بفترة تحول هامة دفعت للتساؤل عن مصير الدول القائدة للنظام وخاصة الولايات المتحدة، ومن ثم تبلورت الدراسات التي تحاول تقديم صياغات هامة حول أبعاد الهيمنة Hegemony ثم السقوط بالنسبة للدول الكبرى أو الإمبراطوريات، وكان الرجوع إلى التاريخ يعمق من فهم مدلول بعض المتغيرات الحاضرة، كما يوسع من آفاق الاحتمالات الممكنة، ومن أحدث هذه الدراسات دراسة بول كيندي، وجورج موديلسكي، وريشارد روزيكرينس، وأخيرًا إيمانويل والرشتين.[1]

في ضوء ما سبق تقديمه نصل إلى خلاصة أساسية ومفادها الأمور التالية[2]:

أولها- الاقتصار على توظيف خبرة وتاريخ النظام الأوروبي وخاصة منذ وستفاليا، وإذا كان وضع الإمبراطورية العثمانية في النظام الدولي وخاصة خلال الثلاثة قرون الأخيرة من عمرها (والتي تزامنت مع الهجمة الأوروبية الحديثة وتطوراتها منذ عصر النهضة الأوروبية) قد تم تناوله في الأدبيات -سواء الجزئية أو الشاملة- فكان ذلك

---

(1)Paul Kennedy: The Rise and The Fall of the Great powers: Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000, New York, Randan House, 1987.
Georg Modelski: Long Cycles in World Politics, Seattle, University of Washington Press, 1987.
Richard Rosecrance: Long Cycle Theory and International Relations. International Organization, 14 (Spring 1987).
Immanuel M. Wallerstein: The Politics of the World Economy: The States, The Movements and World Economy, Essays (New York: Cambridge university press) 1984.

(٢) د. نادية محمود مصطفى: التاريخ في دراسة النظام الدولي «رؤية مقارنة»، بحث مقدم للندوة المصرية- الفرنسية التاسعة: العلوم السياسية والعلوم الاجتماعية: الآفاق والتوقعات، مركز البحوث والدراسات السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٠ (غير منشورة).

باعتبارها، ليست دولة خلافة إسلامية ذات دوافع وأهداف تميزها، ولكن واحدة من عدة قوى كبرى مثلت أطراف نظام توازن القوى المتعدد التقليدي، وهو النظام الذي ساد حتى ما قبل الحرب العالمية الثانية.

وفي المقابل نجد أن المؤرخين الغربيين الذي اهتموا بأبعاد التاريخ الإسلامي الدولي قبل ويستفاليا وبعده (كما سنرى لاحقًا)، كذلك المؤرخين المسلمين الأوائل والدارسين المعاصرين للتاريخ الإسلامي بعصوره المختلفة (كما سنرى لاحقًا)، قد تناولوا أبعاد هذا التاريخ، ولكن على النحو الذي لا يعالج تطور وضع الدولة الإسلامية في هيكل النظام الدولي أو على خريطة توزيع القوى العالمية بالمقارنة بالقوى غير الإسلامية على الساحة الدولية.

وثاني هذه الأمور يتصل بطبيعة المناهج التطورية. فإذا كانت النماذج السابقة قد قدمت لنا مناهج متنوعة، ابتداء من الدائرية إلى الخطية الصاعدة أو الهابطة، وجميعها تنبع من رؤى حضارية غربية عن ماهية التاريخ وطبيعته وكيفية تفسيره، فلابد وأن نتساءل: ما هي الرؤية الإسلامية عن طبيعة التاريخ واتجاه تطوره وكيفية تفسيره.

وثالث هذه الأمور هو أن توظيف الخبرة التاريخية الغربية -في نطاق علم العلاقات الدولية- يرتبط بأهداف الحركة في الواقع واحتمالات المستقبل، وخاصة ما يتصل بالحرب والسلام وبالتغيرات في موازين القوى العالمية ووضع القوى الغربية القائدة فيها واحتلت ظاهرة اندلاع الحروب اهتمامًا كبيرًا. ومن ثم؛ فإن الغاية هي البحث في القواعد التي تتصل باستمرار الهيمنة الغربية وبالقيم الأمريكية العالمية، حيث أن جل الدراسات التي وظفت التاريخ على مستويات مختلفة هي إنتاج أنجلوساكسوني بالأساس. ومن ثم فإن «الجنوب» بصفة عامة كان على هامش هذه الدراسات التي تركز على القوى القائدة للنظام.

ومن ثم لابد أن نتساءل: ألا يمكن لمنظور إسلامي للعلاقات الدولية أن يوظف التاريخ على نحو يعالج تلك المركزية الأوروبية الغربية ويتصدى لإشكاليات أكثر حيوية

لمصالحنا وهي إشكاليات تحليل التدهور بعد الصعود، وكيفية إحياء عملية الصعود؟

ورابع هذه الأمور: أن توظيف الخبرة التاريخية الغربية يتم في ضوء مجموعة من المتغيرات المادية والهيكلية السياسية، العسكرية، الاقتصادية، والاجتماعية. وتختلف أولوية كل منها باختلاف المنظور أو الإطار المرجعي والمدرسة الفكرية (الواقعية، الليبرالية، الماركسية..)؛ فإذا كان البعض قد ركز على متغيرات الاستقرار وعدم الاستقرار، فإن البعض الآخر قد ركز على متغيرات القوة العسكرية والقوة الاقتصادية وأثرهما على تحديد القوى المهيمنة وتعاقبها صعودًا وهبوطًا، أو متغيرات النمو والتراجع الاقتصادي وأثرها على توالي دورات الهيمنة.

وفي المقابل، فإن المتغيرات غير المادية (القيمية أساسًا) لم تحز نصيبًا بين متغيرات نماذج المجموعة الكلية -الاستاتيكية، أو المجموعة الكلية التطورية من نماذج توظيف التاريخ في دراسة تطور النظام الدولي. على العكس فلقد حازت هذه الأبعاد نصيبًا من الاهتمام الملحوظ من جانب دراسات «المجتمع الدولي» «International Society» التي كان المنظران الإنجليزيان Hedley bull،Martin wight من روادها، وذلك على النحو الذي يمثل إسهامًا في بلورة بعد قيمي في الدراسات الدولية الكلية التي تركز على النظام المعاصر وليس تطوره التاريخي. والمقصود بهذا البعد ليس القواعد norms المنظمة لتفاعلات النظام ولكن القيم Values التي تمثل الإطار المرجعي الحاكم لهذه التفاعلات، والتي يتم على ضوئها تقييم نتائجها بعدًا أو قربًا من هذه القيم. ودراسات المجتمع الدولي هذه تميز بين النظام وبين المجتمع على أساس أن النظام مصطلح يثير صورة كرة البلياردو الوضعية عن العلاقات الدولية باعتبارها صدامًا للقوى في ظل هيكل النظام الذي يشكلونه. ولذا يرى منظرو المجتمع الدولي أن هذا المجتمع هو ترتيب إرادي وليس هيكلاً لا إراديًا أو نظامًا وظيفيًا يستقل عن هؤلاء المكونين له. ومن ثم فإن منظري المجتمع الدولي هم المعياريون الذين يختلفون عن منظري «النظام الدولي» (الوضعيين) لأنهم يهتمون بالأبعاد القانونية والأخلاقية والمعايير، ولأنهم يعتبرون

المجتمع الدولي ليس مفهومًا مجردًا (مثل النظام) وإنما حقيقة إمبريقية. ويراكم على هذا الاتجاه -الذي يتخطى الهيكلية الوضعية السلوكية، ومن ثم ينتمي إلى المعيارية- دراسات «الجماعة العالمية، المجتمع العالمي، المجتمع الكوني التي دشن تطويرها جون برتون في السبعينيات[١]. هذا، ولقد نمى أيضًا وتبلور - خلال التسعينيات تيار من الدراسات التي ركزت على دراسة التغير في النظام الكوني المعاصر انطلاقًا من منظور قيمي، وسعيًا نحو تطوير نظرية ذات توجه قيمي لفهم هذا النظام. ناهيك عن جهود المدرسة البنائية الجديدة -كما سنرى لاحقًا- وفي ضوء ما سبق، لابد وأن نتساءل كيف يمكن أن يمثل توظيف التاريخ الإسلامي، وفكر فلاسفته وضوابط دراسته وتفسيره، إضافة على هذا الصعيد حيث أن المنظور الإسلامي منظور قيمي بطبيعته؟.

ثانيًا- قراءة في التراث الخلدوني من رؤية بنائية- جديدة عن التغير في النظام العالمي:

إذا كانت اتجاهات مادية- علمانية قد أسقطت تأويلاتها على التراث الخلدوني -سواء من داخل علم الاقتصاد أو علم السياسة والاجتماع؛ فإن اتجاهات ذات جذور ماركسية- جديدة قد أدلت بدلوها أيضًا، ولكن من داخل علم العلاقات الدولية. وتعد دراسة روبرت كوكس السابق الإشارة إليها[٢] معبرة عن رافد من هذا التوجه، وهو ما يسمى النظرية النقدية أو البنائية الجديدة التي تفسح مكانًا للأفكار في دراسة التغير الدولي والتي تنقد أوضاع الهيمنة الحالية وتدعو للتفكير في كيفية تغييرها، وحيث إن الهيمنة المفاهيمية

(1) Robert Jackson: The Political Theory of International Society. In Ken Booth and Steve Smith (eds), International Relations Theory Today, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995.
- Chris Brown: International Political Theory and the Idea of World Community, in: Ibid.
- John Burton: World Society, In Paul R. vioti and Mark V.Kauppi(eds), International Relations Theory, New York: Macmillan Publishing company, pp 375- 384.
- Martin Shaw: Global Society and Global Responsibility : The Theoretical, Historical and Political Limits of «International Society", In Rick Fawn and Jeremy Herkins (eds), International Society after cold war, Great Britain: Macmillan Press LTD, 1996, 47-60.

(2) Robert Cox: Toward a Post-hegemonic Conceptualization of world order: Reflections on the relevancy of Ibn khaldun, (in): Robert Cox, W. and Timothy J. Sinclair, Approaches to World Order, Cambridge University Press, 1996, PP. 144- 173.

أو الحضارية هي في صميم اهتمامها فهي تهتم بتعدد التقاليد الحضارية.

وتهدف قراءتي في هذه الدراسة إلى بيان كيفية اقتراب هذا التوجه من تراث ابن خلدون وهل نستطيع انطلاقًا من التوجه الحضاري (الإسلامي) المقارن الذي ينتمي إليه ابن خلدون أن نضيف إلى نتائج هذا التوجه أو ننقد أو نكتشف قواسم مشتركة بيننا؟ وتتلخص أبعاد هذه القراءة فيما يلي:

١- يتضح من مقدمة دراسة كوكس -التي حدد فيها منطلقاته المنهاجية في دراسة العلاقات الدولية- طبيعة التوجه أو المنظور الذي ينتمي إليه، وعلى نحو يفسر لنا أسباب اهتمامه بابن خلدون ونمط هذا الاهتمام، بل وعلى نحو يدفعنا إلى التساؤل عن القواسم المشتركة وعن مواضع الاختلاف.

وتتلخص هذه المنطلقات في الآتي:

* رفض مستوى الدولة للتحليل والاهتمام بمستوى «النظام العالمي World Order»، والانطلاق من اقتراب الاقتصاد السياسي.

* الاعتراف بدور التاريخ في التنظير ولكن التاريخ الاجتماعي للكيانات البشرية وليس تاريخ الأفراد، على أساس أن الخبرات التاريخية تؤثر على البعد الأنتولوجي للعالم الذي يبنيه الناس في أذهانهم. فهياكل الأفكار والممارسة، وهي بمثابة الحقائق غير المادية للحياة السياسية والاجتماعية، هي التي يستمر تأثيرها لفترة طويلة وربما تؤدي إلى مشاكل حين يبدأ الناس في مواجهة أنماط جديدة من الحياة.

* الاهتمام بالتغير والتحول التاريخي، وتبني المنهج الجدلي لتفسير التغير التاريخي على اعتبار أن المراحل التاريخية لتطور الحضارة الراهنة هي نتاج عمليات متتابعة من التناقض. والتناقضات والصراعات التي تتولد في نطاق هيكل ما هي التي تخلق فرصة تحوله إلى هيكل جديد، ومن ثم فإن معرفة المبادئ العامة وأنماط الانتظام التي تساعد على تفسير التغير التاريخي، تصبح مرشدًا للحركة، ولذا؛ فإن التاريخ يولد النظرية.

* الوضعية -كبعد معرفي- لا تتناسب مع دراسة التغير التاريخي الشامل والمعقد، ولهذا؛ فإن مثل هذه الدراسة تحتاج بعدًا معرفيًا لا يخفي بل يؤكد صراحة العلاقة الديالكتية بين الموضوع Object والذات Subject في العملية التاريخية، فعلى عكس الوضعية التي تفصل بين هذين الجانبين أي الذات الملاحِظَة والموضوع محل الملاحظة، فإن البعد المعرفي التفسيري التأويلي -يرى أن الذات والموضوع على علاقة تداخلية متبادلة، وهذه الابستمولوجية هي الأكثر ملائمة لتوجيه الحركة نحو التغيرات الهيكلية، حتى ولو لم تكتسب نفس درجة دقة وأحكام الوضعية.

٢- ويرى كوكس أن أحد أسباب اهتمامه بإعادة فحص ابن خلدون هو أنه واجه نفس القضية التي يواجهها العلماء الآن. أي أنه كان واعيًا ومدركًا بأنه يعيش ويتحرك في مرحلة تغير تاريخي وهي مرحلة خبو وتفكك للهياكل السياسية والاجتماعية التي اتسم بها عصر المجد والاستقرار، ولذا؛ فلقد أراد أن يفهم أسباب هذه الأحداث التاريخية، وحتى يصبح هذا الفهم مرشدًا للحركة في المستقبل.

ونظرًا لإدراك كوكس بأن عالم ابن خلدون كان مختلفًا عن العالم الراهن من حيث الكيانات الأساسية والعلاقات بينها، فلقد وجد أنه من الضروري أن يحدد فئات يفترض أنها صالحة للتطبيق على العالمين. وهذه الفئات هي النظام Order، المؤسسات، الهياكل. ومفهومه عن هذه الفئات الثلاثة يعكس منظوره البنائي الجديد، فالمؤسسات الاجتماعية كاستجابة للمشاكل التي يواجهها المجتمع، والهياكل هي نتاج الأنماط المتكررة من الحركة والتوقعات وهي أبنية اجتماعية توجد في اللغة وطرق التفكير وممارسات الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ولهذا؛ فإن الهياكل هي جزء من العالم الموضوعي الموجود في ذهنية وعقول الناس باستقلال عن كيفية تقييمه والموافقة عليه من عدمه.

ومن ثم يرى كوكس إنه لفهم عملية التحول التاريخي يجب التركيز على العلاقة بين: مجموع أفكار الناس عن طبيعة العالم، المشاكل العملية التي تمثل تحديًا لهم، قدرة أو عدم قدرة الأفكار لتوفير سبل فعالة ومقبولة للتحرك في مواجهة المشاكل التي لا يمكن

تجاهلها وإذا كان من الصعب التنبؤ بالمستقبل فيمكن بناء معرفة جزئية تصبح مفيدة في بناء المستقبل، وذلك بتوجيه مسار الأحداث نحو اختيار مرغوب. وهذه المعرفة العملية اللازمة لتوجيه الحركة السياسية تنتج عن محاولة وفهم التغير التاريخي ذلك لأن المشاكل ليست معطاة -كما تتصور الوضعية، ولكنها مدركة لأنها تظهر في إطار الحياة الاجتماعية ومن خلال الوعي الاجتماعي بها.

٣- ومن هذه المنطلقات المنهاجية والدوافع، يتضح لنا أن محور الاهتمام بفكر ابن خلدون هو «التغير الدولي» والذي تلعب فيه الأفكار -وليس القوى المادية فقط - دورها- والأفكار هنا ليست بالضرورة مثالية ولكنها قد تكون واقعية أيضًا.

وعلى ضوء مفاهيم كوكس عن ما بعد الهيمنة وما بعد وستفاليا وما بعد العولمة يتضح لنا كم يحاول نقد النظام والهياكل والمؤسسات القائمة: الدول، وعلاقات الهيمنة وفق ما يسميه منهج التاريخانية الديالكتية (Historical Dialectique).

وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم الهيمنة عنده يرتبط بالهيمنة الفكرية والمفاهيمية، ولذا؛ فهو يتحدث عن الحضارة المهيمنة، وكيف يمكن تغيير ذلك من خلال الاعتراف المتبادل بين التقاليد الحضارية المختلفة. وهو يرى أن هذه الخطوة من أصعب الخطوات نظرًا للتوجه السائد للنظر لكل شيء من خلال المفاهيم الغربية في حين أن الاعتراف المتبادل يفرض الاستعداد لفهم الآخرين من خلال طريقتهم الخاصة، والخطوة الثانية نحو ما بعد الهيمنة هو التحرك نحو نوع من الفوقية الذاتية Supra- Subjectivity التي لابد وأن توفر جسرًا بين التقاليد الحضارية المختلفة المتميزة والمنفصلة عن بعضها البعض.

ومن ثم؛ فإن كوكس يدعو أصحاب الرؤى المهيمنة إلى محاولة حسن فهم الرؤى الأخرى التي تبدو متحدية لهذا النمط المهيمن من طرق فهم السياسات الدولية والحركة على صعيدها.

ومن هذا الأمر يقدم مبررًا آخر للاهتمام بفكر ابن خلدون؛ فحيث أن «التقليد

الحضاري الإسلامي» هو «الآخر» في نظر التقليد الغربي، الآخر الذي وإن كان الأقرب إلا أنه الأصعب للفهم، ومن ثم فإن ابن خلدون المؤرخ العقلاني فيلسوف التاريخ لابد وأن يكون نقطة التقاء مع هذا الآخر.

ومن هنا نلحظ أن كوكس لم يحاول سحب ابن خلدون إلى دائرة التقاليد الغربية- الوضعية وغيرها كما فعل البعض، ولكن رأى أن تمايزه كآخر حضاري وفكري وخصائصه المشتركة في نفس الوقت ستكون عامل تخطى لعلاقات الهيمنة، ولهذا؛ فلقد رأى أن أحد أهم أسباب الاهتمام بابن خلدون اليوم هو أنه يمثل نقطة للوصول إلى فهم الحضارة الإسلامية؛ لأن هذه الحضارة تؤكد وجودها في تشكيل أي نظام عالمي مستقبلي. كذلك يرى أن دراسة ابن خلدون تساعد على بيان كيف تواجه العقول المختلفة مشاكل مشابهة مثل مشكلة الخبو DECLINE.

وبعد أن حدد كوكس الرؤية التي من خلالها يبحث في فكر ابن خلدون، باعتبار ذلك جزأ من مشروع جماعي لإعادة التفكير في المعنى المعاصر للعلاقات الدولية، فلقد توقف عند مجموعة من الملامح الخاصة بخبرة ابن خلدون بين الحركة والفكر، ومن أهمها أن بيئة ابن خلدون -التي اتسمت بالخبو decline جعلت التحدي أمامه هو فهم طبيعة هذا الخبو وهو الأمر الذي دفعه إلى دراسة معنى التاريخ. ومن ناحية أخرى، وإن كانت الدولة محور لاهتمام ابن خلدون ولكنها بالنسبة له، لم تكن معطاة أو لم تكن كأساس لا مفر منه للنظام الدولي، ولذا كان بناء الدول وبقائها مسألة أساسية في عمله، فلقد اهتم بعملية ظهورها ونضوجها وخبوها، ولكنه لم ير فيها بداية ونهاية السياسة؛ فهي لم تكن إلا مجرد مرحلة حساسة من مراحل العملية السياسية، وهي مرحلة بين مراحل أخرى وليست نهاية وغاية. ولذا؛ يرى كوكس أن القليل يجمع بين ابن خلدون وبين الواقعية في حين أن الكثير يجمع بينه وبين مدرسة ما بعد وستفاليا. ومن ناحية ثالثة، يرى كوكس أن لدى ابن خلدون ما يقوله بالنسبة لتوجه ما بعد العولمة، الناقد لمذهب التقدم الخطي، على اعتبار أن العولمة هي نهاية مطاف الثقة في التقدم المادي. ذلك؛ لأن الأساس المادي في

الفكر السياسي لابن خلدون يبين الربط بين التكوينات السياسية وبين البيئة؛ فتغير أشكال الدولة يتوقف على العلاقة بين البداوة والحضر ولكل منهما ثقافته السياسية.

٤- وأخيرًا يصل كوكس إلى تقديم قراءته لابستمولوجية ابن خلدون وهي القراءة التي يسقط عليها منطلقاته المنهاجية والمعرفية، السابق الإشارة إليها عاليًا.

بعبارة أخرى، أجدني مرة أخرى، ولكن هذه المرة في نطاق تخصص العلاقات الدولية، أجدني أمام نموذج آخر من نماذج إسقاط الباحث لمنظوره أو رؤيته أو نظريته على قراءته ابن خلدون، مما يؤكد أن نتيجة مراجعة الدراسات الخلدونية التي قدمتها في الجزء الأول من دراستي إنما تنطبق أيضًا على مجال العلاقات الدولية، مما يجعلني أتساءل هنا، هل ما سأقدمه بدوري في آخر جزء من دراستي هو إسقاط آخر لمنظوري على قراءتي لابن خلدون وللدراسات الخلدونية؟؟ وبالعودة إلى قراءة كوكس للبعد المعرفي في فكر ابن خلدون؛ فلقد قدمه كالآتي:

- ابن خلدون قدم إسهامه على مستوى «التاريخ العالمي» وعنوان مؤلفه في التاريخ «العبر» يعني انتقاله من العالم المباشر المحسوس -عالم الأحداث- إلى عالم التفسير العقلاني الكامن وراء الأحداث. ولم يكن بحث ابن خلدون في تاريخ الأفراد ولكن تاريخ الحركة البشرية الجماعية في التاريخ.

- وهدف بحثه هو «العمران» (أو الثقافة - وفقًا لنص كوكس). ويرى كوكس أن العمران يمثل الطرق التي تواجه بها الجماعات البشرية مشاكلها الخاصة ذات الطابع المادي (قارن مع مفهوم كوكس عن الهياكل) وهذه المشاكل بتنوع المناخ والبيئة. وتلعب «النبوة» Prophecy (باعتبارها عامل غير مادي) دورًا حاسمًا كمحفز لظهور أنماط متنوعة من التنظيم البشري؛ لأن النبي هو المشرع والمعلم الذي يكيف التنظيم البشري مع الشروط المادية ويبين للناس كيف يجب أن يعيشوا، ويعلمهم اتجاهات جديدة وكيفية تأسيس مؤسسات جديدة». ومن ثم يرى كوكس، على ضوء تعريفه السابق للنبوة وأعمال النبوة أن النبوة ليست سببًا كافيًا. فهي لن تجري بدون عصبية وهذه العصبية -كما يذكر

كوكس- مفهوم تعرض لتفسيرات عديدة سواء باعتباره «روح جماعية أو تعبير عن أرستقراطية قبلية أو نوع من التضامن العسكري تقود عملية الانتقال من هيكل لا طبقي إلى هيكل طبقي. ولهذا؛ فإن كوكس يعرف العصبية بأنها « The Form of inter subjectivity that pertains to the founding of a state. It is the creative component in this critical phase of human development» ولكن هذا المكان الحيوي في تكوين الدول يتعرض بدوره للانهيار، وهنا يتجلى الطابع الديالكتيكي في المفهوم.

ولقد قدم كوكس في هذا الموضع (P.163) رؤية فطنة لما يكمن في فكر ابن خلدون، على نحو يساعد على تقدير ما يتسم به هذا الفكر من تميز باعتباره فكرًا إسلاميًا مقارنة بأنماط الفكر المادي. فبعد أن أشار كوكس إلى الديالكتية في مفهوم العصبية، انتقل مباشرة إلى الإسلام باعتباره دين يؤكد على التوحيد مستبعدًا أي وساطة لاهوتية بين الله والإنسان كما في المسيحية الكاثوليكية. ووصف كوكس هذا التوحيد بأنه «مرآه وحدة المؤمن Unity of the faithful وأنه يتعدى الروابط القبلية والإثنية، ويصبح الأساس الأيديولوجي للوحدة في عالم متعدد الإثنيات. إلا أن الأساس السياسي، وفق استدراك كوكس، ما زال متجذرًا في المجتمع القبلي ومتمثلاً في عصبية الغزاة البدو. ومن ثم؛ فإن الهيكل الاجتماعي الناجم عن هذا الاندماج بين هذه العناصر الأيديولوجية (التوحيد: الإسلام) وبين هذه العناصر السياسية (العصبية) هو ما أسماه «الجابري» اقتصاد الغزو. وفيما يبدو لي أن كوكس قد استطاع أن يحدد الفارق بين منهجية ابن خلدون -الجديدة- وبين منهاجية معاصريه من الفقهاء والمؤرخين المسلمين «التقليديين» والتي جعلته يكتسب هذه المكانة مقارنة بمعاصريه بل وسبقًا على من لحقوا به وأرجعوا إليه ما قدمه من نقله نوعية في الدراسات الإسلامية أو من حيث تأسيس علمي فلسفة التاريخ والاجتماع أو علم العمران أو «التاريخية الاجتماعية».

ذلك؛ لأن كوكس رأى (P.164) أن ابن خلدون وهو ينظر إلى مرحلة الخبو،

باعتباره فيلسوف التاريخ الذي يعرف أن العصبية لن يكون لها وجود في هذه المرحلة، رأى أنه كان وحيدًا في موضعه هذا؛ فهو ليس نبيًا وليس مؤسس دولة ولكنه كان مأخوذًا بمعرفة لم تكن موضع ترحيب بين معاصريه الذين لم يعتادوا مثل هذا التحليل.

وأخيرًا؛ فإن كوكس واتساقًا مع منهاجيته التي تبحث في التاريخ من أجل فهم إمكانية تغير النظام العالمي الراهن -لم يقتصر قراءته على ما قدمه ابن خلدون ولكن امتد بها إلى دلالة خبرة ابن خلدون الكلية- باعتباره فيلسوف للتاريخ لابد وأن يكون لفكره دلالة بالنسبة للنظام العالمي والقوى التي تؤثر على تشكيل مستقبله، سواء المادية أو غير المادية (168 -164).

وفي هذه الجزئية من طرح كوكس؛ فلقد أضاف وراكم فيما يتصل بإسهام منظر العلاقات الدولية بصفة خاصة؛ حيث وضع يده على أمرين؛ **أولهما**: كيف أن دراسة وفهم التغير في النظام العالمي لم تكن موضع اهتمام الدراسات العديدة السابقة التي تناولت ابن خلدون من زوايا مختلفة، **وثانيهما**: كيف نفسر ونفهم العلاقة بين المادي وغير المادي في تشكيل هذا التغير الدولي -لدى ابن خلدون. وطرح كوكس على صعيد هذا الأمر الثاني يحتاج للتعمق والتدبر؛ حيث إنه يساعد إلى حد كبير -كما سبق وأشرت بالنسبة لموضع آخر من طرحه- في بيان كيف أن ابن خلدون لم يكن منقطعًا عن حضارته وعن ثقافته الإسلامية، بالرغم من أن تجديده قد دفع بعض الاتجاهات -من المسلمين ومن الغربيين على حد سواء- لإخراجه من دائرته الحضارية. ذلك لأنني أرى أن طرح كوكس يضيف -من منظور العلاقات الدولية هذه المرة إلى من سبقوه (في مجالات معرفية أخرى) في النظر إلى فكر ابن خلدون باعتباره فكرًا إسلاميًا قدم تأصيلاً إسلاميًا لظاهرة صعود وتدهور الدول والأمم والحضارات. ولكن ترجع أهمية طرح كوكس، أنه يأتي من منظور غربي يؤمن بالتعددية الحضارية ويرفض الهيمنة الحضارية ويدعو إلى الفهم المتبادل بين الحضارة المهيمنة وبين التقاليد الأخرى الحضارية انطلاقًا من نمط فهم هذه التقاليد لذاتها، ولذا؛ فهو رأى العلاقة بين المادي وبين القيمي لدى ابن خلدون، من هذا المنطلق

-أي في السياق الحضاري لابن خلدون.

وفي نهاية هذه القراءة؛ تجدر الإشارة إلى أن كوكس، وهو أحد أعمدة النظرية النقدية (وهي أحد الاتجاهات الحديثة في علم العلاقات الدولية)، كما سبق القول -لم يكرر القراءة في ابن خلدون، التي قدمها ١٩٩٢، وأعاد نشرها ١٩٩٦؛ حيث لم تتضمن أعماله المتتالية[1] عبر ما يقرب من العقد من الزمان، قراءة ثانية أو توظيفًا ثانيًا مباشرًا لتراث ابن خلدون، ولكن الجديد بالذكر هو أنه قد تبلور في أعماله بعد ذلك، ما يتصل بالحضارة والثقافة[2] وعلى نحو نقدي لأطروحات صدام الحضارات التي تقدم بها هانتجتون؛ فلقد اعتبر كوكس[3] هذه الأطروحات تعبيرًا عن روح الحرب الباردة التي تريد استبدال «عدو آخر» بعدو جديد. وفي المقابل، رأى أن مقاومة الهيمنة (والتي يكسوها بعد ثقافي وحضاري وليس مادي فقط) تتطلب مقاومة التبعية المعنوية والفكرية؛ لأنه يرى أن الهيمنة ليست مسألة مواجهة سياسية- عسكرية أساسًا بقدر ما هي مسألة سيطرة وإلحاق معنوي وفكري؛ لأن السيطرة تعمل من خلال زرع فكر الإلحاق (Pensé du Subordonné)، ولذا؛ قضية التعايش بين الحضارات هي قبل كل شيء مسألة اعتراف. وإذا تذكرنا هنا مفهوم ابن خلدون عن الاستتباع الحضاري؛ فيمكننا القول إن هناك آثار للفكر الخلدوني في أسس هذه المدرسة من المدارس الجديدة في دراسة العلاقات الدولية الناقدة للمنظور السائد والمهيمن على العلاقات الدولية فكرًا وحركة.

الجزء الثاني- الإشكاليات المنهاجية لإسهام التراث الخلدوني في دراسة التغير الدولي، صعود وهبوط الدول والأمم والحضارات: رؤية حضارية شاملة:

يساهم في تقديم هذه الرؤية الحضارية دارسو التفسير الإسلامي للتاريخ أي دارسو

---

(١) انظر على سبيل المثال:
- R. Cox (ed), The new realism: Perspectives on Multitlateralism and World Order, United Nations University Press, New York, 1997.
- R.B. Persaud, R. Cox (Forward by): Counter- Hegemony and Foreign Policy, Suny Series in Global Politics, March 2001.

(2)R. Cox, M. G. Schechter: The Political Economy of a plural World: Critical reflections on power, Morals and Civilization, Routledge, London, 2002.

(3) R. Cox, territoire et interdépendence, Cultures & Conflits, No. 21- 22, (1996), PP. 241- 247, www. Conflits.org\documents249.html.

فلسفة التاريخ الإسلامي (من منظور إسلامي)[1]. كما يساهم فيها أيضًا منظرو العلاقات الدولية من منظور إسلامي.

وإذا كان الأوائل يركزون على مصادر ومنهج تفسير التاريخ الإسلامي فإن الأخيرين يركزون على المسائل المحددة والقضايا في نطاق العلم. ولكن كل من المجموعتين تتجاوز حدود العلم الذي تنتمي إليه أصلاً، تاريخًا أو سياسة قافزة عبر حدود هذا العلم لتلتقي بعلوم أخرى وبذا تكون قد سلكت ما يسمى الآن: مدخلاً حضاريًا بمعنى مدخلاً شاملاً كليًا.

وإذا كان ابن خلدون قد أسس لعلم العمران الذي يسميه البعض «علم الحضارة أو فلسفة الحضارة، قفزًا على من يسرقون نظرية العمران إلى ساحة تأسيس فلسفة التاريخ فقط أو علم الاجتماع فقط؛ فإن ما أقدمه في هذه الجزئية يحاول أن يستدعي تراث ابن خلدون ذو الطابع الشمولي الحضاري للإسهام في دراسة العلاقات الدولية من مدخل حضاري شامل يوظف التاريخ والاجتماع، وفي مجال أساس أي دراسة «التغير الدولي»، وبذا يتحقق التراكم المطلوب على هذا الصعيد -أي مشاركة التراث الإسلامي من تحقيق التراكم العلمي في صعيد علم العلاقات الدولية في مرحلة تطوره الراهنة التي تشهد مراجعات من أهم سماتها -كما سبقت الإشارة- امتزاج التجدد في الاهتمام بالأبعاد القيمية (المنهاجية)، مع الاهتمام بالأبعاد الحضارية أي بالأبعاد المتنوعة (السياسية + الاقتصادية + الاجتماعية..) المترابطة في نسيج حضاري متكامل. وهذه المشاركة من جانب هذا الجزء من التراث الإسلامي (الخلدوني) ذات خصيصة أساسية تميزها -مقارنة بغيرها من المشاركات الحضارية (الغربية)، وهي موضع الدين من فلسفة الحضارة عند ابن خلدون، ومن ثم موضع الدين في دراسة التغير الدولي من مدخل حضاري أي من دراسة دورة صعود وهبوط الدول والأمم والحضارة.

---

(١) وحول مقارنة بين هذه المدرسة وغيرها من مدارس تفسير التاريخ الإسلامي، انظر: د. نادية محمود مصطفى: مدخل منهاجي لدراسة تطور وضع الدولة الإسلامية...، مرجع سابق، ص ص ٩٣-١٠٤.

ومن الواضح أن مساهمة الدراسة في هذه الجزئية إنما تتحيز للاتجاه الذي يقول بأن النظرية الخلدونية هي نظرية ذات تأصيل إسلامي كما تتحيز إلى الاتجاه الذي يقول أن دراسة رؤية العالم عند ابن خلدون (المصدر والمكونات) تبين أن رؤيته تتصف بمجمل الخصائص العامة لرؤية العالَم الإسلامية. ومن ثم؛ فإن التحيز لهذين الاتجاهين لا يعين فحسب على الرد على محاولات نزع ابن خلدون من تراثه الحضاري الإسلامي ولكن يمهد لبيان كيف أن الاقتراب من تراثه يقدم إسهامًا في دراسة العلاقات الدولية من منظور إسلامي. وعدا الحجج التي تقدمها مثل هذه الاتجاهات لإثبات المرجعية الإسلامية لابن خلدون دحضًا للاتجاهات الأخرى التي تسقط عليه العلمانية أو المادية أو القومية..؛ فإن منطلقي لتبني مقولة التأصيل الإسلامي لفلسفة التاريخ والاجتماع عند ابن خلدون، وكذلك المقولة عن رؤيته للعالم (الإسلامية) أمران يرتبطان بمفهومي عن التأصيل الإسلامي باعتباره تأصيلاً حضاريًا ينبثق من نموذج معرفي (قيمي)، وهما الأمران اللذان سينعكسان على قراءتي وتصوري لخريطة المسائل التي يمكن أن يساهم بها التراث الخلدوني في دراسة العلاقات الدولية في ظل الإشكاليات المنهاجية التي استغرق البحث في تقديمها -من منظوري كباحثة علاقات دولية.

وفيما يلي تفصيل هذين الأمرين وانعكاساتهما:

الأمر الأول: هو المنهج الخلدوني في التوجه للتاريخ الاجتماعي ومعطياته المتعددة السياسية منها والاجتماعية والاقتصادية في تكاملها، وهو المنهج الحضاري الذي يجمع بين المادي والقيمي، وبين الداخل والخارج، وبين الفكر والحركة، وذلك على عكس بعض النماذج التي سبق الإشارة إليها عن توظيف المنظورات الغربية للتاريخ في دراسة التغير الدولي أو دراسة إسهام التراث الخلدوني ذاته.

فإذا كانت الاتجاهات المتنازعة فكر ابن خلدون نحو المادية والعلمانية تركز على زاوية واحدة من زوايا الأطروحات الخلدونية -في نطاق نظرية العمران- أي تركز إما على الأبعاد الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية؛ وهو الأمر الذي يوقع التحليل في الثنائيات المتضادة -ناهيك عن تلك التي تفصله عن المرجعية الإسلامية، فإن الاتجاهات الدافعة

بالتأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون والمدافعة عنها إنما تقدم أطروحات تتجاوز هذه الثنائيات وتقفز عليها واصفة الفكر الخلدوني بالرؤية الحضارية الشاملة، بالمنهج الحضاري. وأن الأصول الإسلامية لنظريات ابن خلدون هي التي تفسر رؤيته الكلية؛ ذلك لأنه[1]:

* مزج بين العلوم الشرعية والإنسانية والطبيعية، ولم يقع أسير ضغط الواقع الجامد بكل أثقاله ولكن أحسن الاتصال المباشر بمصادر المرجعية الإسلامية، ولذا كان قادرًا على التفاعل الخلاق بين الواقع وبين الأصل، حيث يبقي الصلة وثيقة بين الأحداث وبين الفكر والتراث ولكن بأسلوب تجديدي يكسر الجمود ويجتهد في التفسيرات (بالتركيز على عوامل مادية) في ضوء الرصيد الثقافي والثوابت الحضارية ودون تجاهل معطيات الواقع.

* ولأنه قدم منهجية شمولية تمزج بين جوانب المعرفة الإنسانية مزجًا كاملاً وتبدأ من الإنسان إلى الجماعة إلى الدول إلى الحضارة، كما تمزج بين العوامل المادية وغير المادية في تفسير الصعود والانحلال، كما أن منهجية علم التاريخ، وموضوعه العمران يرشحان ويلتقيان، فلقد أصبح موضوع التاريخ هو الاجتماع وأضحت منهاجية دراسة الاجتماع هي فلسفة التاريخ، وكلاهما عند ابن خلدون حضاريان شاملان وليسا ماديين أو دنيويين فقط فهما لا ينفصل فهمه لهما عن الدين.

فلم تكن قوانين الحركة الاجتماعية، لدى ابن خلدون مجرد تنفيذ لأوامر إلهية (كما يعتقد القدريون والجبريون عند تفسيرهم لأحداث التاريخ، تفسيرًا أحاديًا بسيطًا)، كما لم تكن قوانين الحركة تلك ذات استقلالية وإرادة ووعي (كما يرى الماديون والطبيعيون)؛ ولكنها كانت لدى ابن خلدون سنن الله الاجتماعية التي تشير إلى عوامل مادية لا يستطيع أن تكون بمفردها هي المسبب لأن الأسباب في حد ذاتها لها سبب وهو إرادة الله. وبذا؛ فإن ابن خلدون لم يفصل بين الدين والاجتماع الإنساني وأن بدت تحليلاته غير ذلك في نظر البعض -الذين ركزوا على الأبعاد الاقتصادية المادية مقتطعة من سياقها ورؤيتها

---

(١)) د.عبد الحليم عويس: مرجع سابق ص ٦٩- ١٠٠.

الكلية.

يجب النظر إلى الإسهام الخلدوني باعتباره علم عمران تمتزج فيه علوم السياسة والاجتماع وفلسفة التاريخ، ولم يكن هذا إلا تعبيرًا عن الرؤية الإسلامية التي تنظر للإنسان والمجتمع نظرة كلية تتضافر على صعيدها جميع المناحي، أي أن الجوانب الحضارية تتكامل وتتعاون ولا تتضاد.

ولهذا -وكما يخلص هذا التحليل[1]؛ فإن منظومة ابن خلدون تبدأ من الدين، ومن غير عصبية لا تقوم له دولة، فالعصبية هي العامل الاجتماعي الثاني والضروري بعد عامل (الدين)، أما العامل الثالث فهو العامل الاقتصادي. وهذا الترتيب -لدى عويس- ضروري الالتزام به لأنه مقصود وليس مجرد جمع، لأنه يعكس مدى أولوية العوامل، وأن كان لا يفصل بينها أو يضيع العلاقة بينها في علاقة سببية جامدة (قارن مع ترتيب كوكس).

وفي محاولة أكثر تدقيقًا نظرًا لاعتمادها على قراءة شاملة لمقدمة ابن خلدون وذلك من مدخل الرؤية للعالم، يقدم د. فتحي الملكاوي[2] تشخيصًا كليًا لمنهاجية بن خلدون تليه تحليلات لرؤيته للكون والوجود ورؤيته للعلم والمعرفة ورؤيته للإنسان والمجتمع والتاريخ (على ضوء مصادر هذه الرؤية)، وتتلخص أبعاد هذا التشخيص فيما يلي:

الرؤية الإيمانية: ابن خلدون عالم عربي مسلم ملتزم بفهم السنة والجماعة على المذهب المالكي والكلام الأشعري ولذا فيتوقع أن تتصف رؤيته بمجمل الخصائص العامة لرؤية العالم الدينية الإسلامية.

الرؤية الموسوعية: لأنه عالم موسوعي مثل أكثر علماء عصره والعصر السابق.

الرؤية الكلية: وإذا كانت رؤية بن خلدون للعالم تقوم على الإيمان الديني

---

(١) المرجع السابق، ص ٩٤- ٩٥.

(٢) د. فتحي حسن الملكاوي: رؤية العالم عند عبد الرحمن ابن خلدون، دراسة قدمت إلى مؤتمر ابن خلدون والبعد الفكري الإسلامي الذي نظمته جامعة الزيتونة في تونس في فبراير ٢٠٠٦، ص ١١- ١٥.

الإسلامي فإنها تميزت عن رؤية غيره من أهل العلم في الرؤية الإسلامية حين اعتمد نظرة كلية وشمولية لمصادر معرفته حول موضوعات بحثه. ولذا؛ فإن تفسيره للظواهر الاجتماعية لم يقتصر على مصدر واحد أو سبب واحد وإنما أكد دور التداخل والتفاعل بين الأسباب المختلفة.

الرؤية التطورية: فهو لم ير العالم في ثباته في لحظة معينة ولكن رأى العالم في حالة تغير دائم تختلف باختلاف الأزمنة وظروف البيئة الطبيعية والاجتماعية.

الرؤية التكاملية: التي تتجاوز الثنائيات المتضادة بين المادي والروحي مثلاً، ولذا فهو لم ينحصر في المحسوس أو المدارك المباشرة لأن هناك عالم نفساني وعالم روحاني إضافة إلى العالم المادي.

ومن التحليلات الأخرى التي تقول بتكاملية منظومة فكر ابن خلدون[1] تلك التي تتناول ما أسمته مراتب العمران الثلاث الاقتصادية، السياسية، الثقافية، على اعتبار أنها مراتب مترابطة وذات تأثير متبادل؛ لأن العمران لا يتكون من جمع المراتب الثلاث، ولا يمكن لأي منها أن توجد لوحدها؛ فالعمران هو كل وليس لأية مرتبة من معنى إلا بالنسبة للمكان الذي تحتله في هذه الكلية.

الأمر الثاني: **هو المنهاجية الخلدونية التي تتسم بخصائص تجسد منظورًا إسلاميًا حضاريًا للنظر للتاريخ** مقارنة بخصائص المنظورات الأخرى -وتتلخص أبعاد المقارنة بين منظور إسلامي للتاريخ ومنظورات أخرى وظفت جميعها التاريخ في دراسة «التغير الدولي» فيما يلي[2]:

أ- طبيعة الإطار المرجعي، النسق القياسي الذي تم في ضوئه دراسة مسار الخبرة التاريخية وتقييم نتائجها:

---

(١) د. عبد القادر جغلول، مرجع سابق، ص ص ١١٧- ١٣٠.

(٢) د. نادية محمود مصطفى: عملية بناء منظور إسلامي...، مرجع سابق، ص ص ٢٢٣- ٢٢٦.

هل هناك غاية يتم السعي إليها؟ وهل هناك قواعد تحقق هذه الغاية أو الابتعاد عنها عبر التاريخ؟ بعبارة أخرى: كيف ينعكس الإطار المرجعي (أو مصدر الرؤية) على تحديد الهدف البحثي في التاريخ وتصميم إشكاليات البحث حول الفواعل والقضايا وأنماط التفاعلات؟ وهنا نجد أمامنا ثلاث حالات: الحالة الأولى هي حالة المنظور الغربي برافده الرأسمالي الذي يعبر عن نموذج نظام الدول أو نظام فواعل من الدول وغير الدول، وينطلق من جذور الفكر الواقعي والماركنتيلي أو الفكر الليبرالي. ومن ثم يبرز قيم الاستقرار والتوازن الذي يضمن هيمنة القوى القائدة من خلال الصراع أو قيم الاعتماد المتبادل الذي تضمن هيمنة قوة قائدة من خلال نموذج تنافسي متداخل.

الحالة الثانية: حالة الرافد الماركسي في المنظور الغربي، الذي يعبر عن نموذج «النظام العالم» والذي يستمد جذوره من الفكر الماركسي، ومن ثم فإن نطاق تأمله هو الرأسمالية كنظام وآليات وتفاعلات صعودها وهبوطها في ظل تطور صراع مصالح الطبقات وأنماط الهيمنة الإمبريالية.

أما الحالة الثالثة: فهي حالة المنظور الإسلامي الذي انطلق من النظام -الأمة الإسلامية: الأمة مستوى لدراسة التفاعلات البينية الإسلامية ومنطلقًا للتفاعلات مع الآخر، انطلاقًا من الأصول الإسلامية حول أصل تأسيس العلاقة مع الآخر (هل الحرب أم الإسلام أم الدعوة؟) وحول القواعد والمبادئ والأسس الحاكمة للعلاقات الخارجية للدولة الإسلامية وللعلاقات البينية الإسلامية.

ب- كيفية انعكاس طبيعة الإطار المرجعي ومصدر المنظور على الرؤية عن العوامل المحركة للتحول الكلي وعن وزن المتغيرات المادية وغير المادية المؤثرة في هذا التحول.

فمن الحالة الأولى التي تدور حول الصراع من أجل القوة والمصلحة القومية (سواء القوة العسكرية أو الاقتصادية، وسواء كان الصراع الذي أداته الحرب أو الصراع الذي تديره الأداة الاقتصادية)، إلى الحالة الثانية التي تدور حول الصراع الطبقي، إلى الحالة الثالثة التي تدور حول الدعوة كمحرك تتم إداراتها بأدوات الحرب أو السلام تحقيقًا

لغايات التدافع الحضاري.

ومن هنا يظهر كيف أن تفسير عوامل القوة أو الضعف، السقوط أو الصعود في الحالتين الأولى والثانية تظل أسيرة المتغيرات المادية، أي عوامل القوة المادية أساسًا، في حين يبرز على صعيد هذا التفسير في الحالة الثالثة وزن العوامل غير المادية إلى جانب المادية.

ج- كيفية انعكاس طبيعة الإطار المرجعي ومصدر المنظور على الرؤية عن اتجاه التطور في التاريخ. فإذا كانت المدرسة الماركسية تقدم نموذجًا عن التطور الخطي وعن الحتمية التاريخية، وإذا كانت المدرسة الواقعية والماركتتيلية قد قدمتا نماذج عن الدورانية والهيكلية التاريخية، فإن الرؤية الإسلامية تقدم -كما يرى البعض[1] (من خارج الرؤية الإسلامية) ما أسماه بالنموذج التحسني بمعنى أنه متى تزايد إقبال الأفراد والشعوب على الطاعة لإرادة الله، تحسنت الأمور، ويتمسك المسلمون بأنهم فعلوا ذلك في الماضي، وسيواصلون فعله في المستقبل، وذلك لأن الإسلام هو الذي سيفوز بالظفر في النهاية.

وفي المقابل؛ فإن تفسيرات أخرى تظهر من داخل الدائرة الإسلامية وتقدم طرحين مغايرين وهما الطرح الأشعري، والطرح المعتزلي[2]. وفي الفهم الأشعري كل لحظة من لحظات التاريخ أسوأ من سابقتها لابتعادها عن لحظة الفضل التي هي لحظة النبوة والخلافة الراشدة، وهذا الفهم يتفق مع تصور الخطي الهابط. ولقد بنى الأشاعرة هذا الفهم القائم على مفهومي الانفصال والفصل على مجموعة من الأحاديث من مثل «خير القرون قرني..».

ومن ناحية أخرى طور المعتزلة مفهوم التفضيل فأنشأوا بدله مفهوم الموازنة، فإذا

---

(١) البان. ج. ويدجري: التاريخ وكيف يفسرونه، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦، الجزء الأول، ص ص ١٦٣- ١٦٤.

(٢) عبد اللطيف المتدين: إمارة التغلب في الفكر السياسي الإسلامي، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، إشراف د. سيف الدين عبد الفتاح، جامعة القاهرة، ١٩٩٨، ص ٨٤.

كان أفضل لحظة عن أخرى تتحدد -لدى الأشاعرة- بالقرب أو البعد من اللحظة المثال، فإن مفهوم الموازنة يقوم على أن حركة التاريخ تبين أنه يمكن تصور وجود لحظات قريبة من لحظة الفضل توقف حركة الانهيار بدرجة معينة.

ولهذا؛ فإن د. سيف الدين عبد الفتاح يتحدث عن التطور الشرطي وفق السنن، أي عن السنن الشرطية (في الأصول: قرآنًا وسنة)، والتي تساعد في وصف وتحليل وتفسير وتقويم أسباب تقلبات الأمم الحضارية بين حال العز والتمكين وحال الذل والهوان. فإن السنن تقع في قلب التأصيل لرؤية حضارية باعتبارها منهجًا للنظر إلى الفعل الحضاري ومسيرته. ومن ثم فإن مدخل دراسة السنن -لدى د.سيف الدين عبد الفتاح[1] يعد أحد أبعاد منظومة مدخل القيم كإطار لفهم وتفسير وتقويم العلاقات الدولية من منظور إسلامي. والمعنى التأصيلي الذي يقدمه د.سسيف للسنن -وهي التي تنبثق عن الرؤية العقدية الكلية للإنسان والكون والحياة، باعتبارها مرتبطة بالمجال الإرادي ونظرية التكليف وقواعد الإحكام وارتباط كل ذلك بالإنسان -هذا المعنى التأصيلي الذي يفصل فيه د.سيف -ليوضح لنا كيف أن مفهوم السنن الشرطية يعبر عن طبيعة اتجاه التطور في التاريخ (في الرؤية الإسلامية) وهو الاتجاه الذي يختلف عن الحتمية الخطية الصاعدة أو الهابطة، لأنه يقترب من عملية الاختيار، وهي القيمة التي ترتبط بخلق الإنسان وتكريمه.

وضمن عناصر هذا التصور عن «السنن الشرطية» يقع فهم ما يوليه بحث العلاقات الدولية من اهتمام للتطور التاريخي كمجال بحثي حيث مكن استخدام النهج السنني في تفسير النماذج التاريخية الممتدة والتباينات في أحوال القوة والضعف من منظور قيمي.

د- ويدور المحور الأخير في المقارنة حول العلاقة بين أصل أو نسق قياسي وبين فقه التاريخ وبين فقه الواقع وبين فقه المستقبل.

---

(١) حول تعريف السنن وتصنيفها ومصادرها ووضعها من منظومة مدخل القيم لدراسة العلاقات والدولية في الإسلام انظر: د. سيف الدين عبد الفتاح: مدخل القيم: إطار مرجعي...، مرجع سابق.

وإذا كانت النماذج الغربية لتوظيف التاريخ؛ تنطلق من خصائص الواقع ومشكلاته نحو التاريخ سعيًا للتنبؤ بالمستقبل، إلا أنها تفتقد نسقًا قياسيًا، أو أصلاً يتم، في ضوء غايته وقواعده، التشخيص للقائم والتفسير للتاريخ والتقويم والإرشاد لإحداث التغيير. وفي المقابل فإن المنظور الإسلامي كمنظور قيمي ذي طبيعة خاصة، أي منظور لا يصيغ فقط مثالاً يجب أن يقوم، ولكن يضع منظومة قيم للتشخيص والتفسير وكذلك للتغيير، يقدم هذا النسق القياسي، الأسباب المفسرة لمدى ابتعاد أو اقتراب واقع العلاقات الإسلامية عن الأصل (وحدة الأمة، طبيعة العلاقة مع الآخر) وإمكانيات التغيير ووسيلته.

ولعل هذا الإطار المقارنة يمكنه أن يضيف مزيدًا من الضوء على كيفية فك الاشتباك حول مدى إسلامية فكر ابن خلدون الذي اهتم بتفسير «واقع التاريخ» المعاصر له والسابق عليه.

وماذا بعد عن منهاجية ابن خلدون ومسائله من دراسة التغير الدولي من منظور دورة الحضارات؟

وعلى ضوء هذه الخصائص المقارنة بين منهاجيات توظيف التاريخ، وبالنظر إلى خصائص منهاجية ابن خلدون التاريخية، ورؤيته للتاريخ وللعالم يتضح طبيعة إسهام بن خلدون في «المدرسة التاريخية الاجتماعية- باعتباره مؤسس لأحد اتجاهات التفسير الإسلامي للتاريخ أو الفلسفة الإسلامية للتاريخ، وهو الاتجاه العمراني، الحضاري في هذا التفسير الإسلامي. فإن رؤية ابن خلدون للتاريخ تترجم من ناحية خصائص رؤيته للعالم فضلاً- بالطبع- عن تمييزه بين التاريخ كسرد وذكر الأخبار وبين «النظر في علل الحوادث وأسباب وقوعها (فلسفة التفسير)، وبذا فلقد كان يهدف إلى التوصل إلى السنن والقوانين في ظل الوعي بتبدل أحوال الأمم والأجيال بتبدل ومرور الأيام. ولذا فإن الرؤية الكلية لابن خلدون انعكست في كتابته التاريخ من خلال منهاجية ناقدة تؤرخ للأحداث ولكن بوصفها تعبيرًا عن ظاهرة اجتماعية وكان ابن خلدون يهدف إلى فهمها وتفسيرها في تبدلها وتغيرها، ولذا كان يبحث عن أسباب تفسيرية تقوم على أعمال النظر

والتدبر وأعمال العقل في ظل «المرجعية» التي شكلت ابتداء رؤيته للعالم، وهي المرجعية الإسلامية.

حقيقة، يبدو مناسبًا في نهاية هذا الموضع عن الإشكاليات المنهاجية أن نجيب على هذا السؤال: ما الذي وجده البعض في فكر ابن خلدون ليدعم به إسقاطاته العلمانية الوضعية المادية على هذا الفكر؟ وكيف نفند هذه الإسقاطات من واقع رؤية ابن خلدون ذاتها؟ هل ترجع الإسقاطات إلى الفهم الخاطئ عن «الإسلام» باعتباره دين لا يعطي مساحة للعقل وقراءة الكون إلى جانب النص والوحي ومن ثم؛ فمن ينطلق من العقل والواقع والأسباب المادية للتفسير لابد وبالضرورة أن يكون خارج الدائرة الإسلامية؟ فإن ابن خلدون وإن كان «واقعيًا» إلا أنه أيضًا كان «إسلاميًا»؛ لأن «الإسلامية» ليست قيمية مثالية مجردة ولكن الرؤية من مرجعية إسلامية هي رؤية قيمية/ واقعية، وهي رؤية وإن انطلقت من ثوابت إلا أنها تستجيب أيضًا للمتغيرات. ولعل هذه واحدة من أهم الإشكاليات المنهاجية لدراسة العلاقات الدولية بين المنظور الواقعي «السائد» والمنظورات الأخرى البديلة الناقدة التي قد تبدو -غير واقعية- لأنها تنطلق من معايير وقيم في تعاملها مع فهم وإدراك «الواقع».

ومن ثم؛ فإن تراث ابن خلدون يضيف -فيما يتصل بالجذور الفلسفية للمنظورات- تراكمًا يقدم ابستمولوجية ومنهاجية مادية/ قيمية، واقعية/ مثالية، وبذا؛ فهو يساهم على هذا الصعيد -من مرجعية إسلامية- مع توجهات أخرى تتجه نحو نفس المنحى المعرفي والمنهاجي بعيدًا عن الاستقطاب التقليدي بين طرفي هذه الثنائيات. فإن «النظرية الاجتماعية للعلاقات الدولية» التي تمثل واحدة من أحدث الاتجاهات في نظرية العلاقات الدولية إنما تقدم أطروحات حول مجموعة من الثنائيات (المثالية/ الواقعية، المادية/ القيمية)[1]. كذلك سبق وقدمت جهود نظرية غربية أخرى طرحها عن «الواقعية-

(1) Alexander Wendt: Op. Cit, PP. 22- 44.

المثالية»[1] مما يجعلنا نتساءل ألم تجد هذه الأطروحات جذورًا لها في «الفكر الخلدوني» حتى ولو ظلت هذه الأطروحات في إطار أكثر مادية وعلمانية من إطار بن خلدون الذي لا يمكن فصله عن مصادر مرجعيته الإسلامية؟. ومن ثم، مما يفيد التذكرة بما سبقت الإشارة إليه هو أهمية البحث عن مناطق تقاطع واشتراك بينها وبين جهود منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية. ودراسة إسهام ابن خلدون بصفة خاصة؛ يطرح فرصة لاختبار الإشكاليات المنهاجية المشتركة بين الجانبين.

ولعله يكون قد اتضح من دراستي –عبر أجزائها- أن المقولة السابقة إنما تجسد الهدف الرئيسي لهذه الدراسة، ألا وهو أن مجال دراسة العلاقات الدولية، بحالته الراهنة – إنما يقدم فرصة لتجسير الفجوة بين المدارس المتنازعة على دراسة ابن خلدون، لأن «التغير الدولي من منظور حضاري» هو أحد أهم اهتمامات هذا المجال في المرحلة الراهنة من تطور علم العلاقات الدولية.

هذا وتجد هذه المقولة وهذا الهدف سندًا لهما من واقع إسهام دراسات دولية أخرى اقتربت بدورها من ابن خلدون، ولو من منطلقات مختلفة.

فنجد البعض[2] وهو يؤصل لمحددات وأبعاد العلاقة بين الإسلام والغرب بعد نهاية الحرب الباردة، وعلى ضوء تشخيصه لحالة العولمة وتداعيات الحادي عشر من سبتمبر، يستدعي ابن خلدون مبينًا دواعي استدعائه، وهي كالآتي: أنه نقطة التقاء بين عدد من التخصصات، أنه وإن كان مصدرًا للتنظير لأفكار كبرى طرحتها رموز فكرية ونظرية غربية (ماركس، فيبر، دوركهايم، جلنر) إلا أن فارقًا أساسيًا بين ابن خلدون وبينهم أنه كان مؤمنًا ومفاهيمه ليست خالية من القيم بالرغم مما أُخِذَ عنه في «الموضوعية العلمية»، ربط ابن خلدون بين مآل التنظيم الاجتماعي نحو الأزمة وبين تأزم منظومة القيم، يقدم

---

(1) Robert Adams: A new age of International Relations, International affairs, Vo. 67, No. 3, 1991.
(2) Akbar Ahmed: Ibn Khaldun's Understanding of civilizations and the dilemmas of Islam and the West today, Middle East Journal, Vo. 56, No. 1, Winter 2002, PP. 20- 45.

دلالات بالنسبة للحوكمة من خلال نظرية للعلاقة بين الفساد والطغيان، خبرته الحية في ظل ثقافات متنوعة وانتقاله من مكان إلى مكان يقدم نموذجًا مضادًا لما قدمه طرح هانتجتون، انهيار العصبية يرجع لأسباب داخلية مما يدفع للتساؤل عن مغزى الاستهداف الراهن للعولمة باعتبارها المسئولة عن مشاكل العالم، وأخيرًا الدعوة للحاجة إلى منظور –ما بعد خلدوني لدراسة «المجتمع العالمي» Global Society في القرن الواحد والعشرين واستكشاف نظرية عامة تتصدى للتجدد غير المتوقع وغير المتنبئ به للأديان والحضارات.

أما البعض الآخر[1]، فهو في معرض تقييمه لمدرسة على المزروعي، يستدعى أوجه التشابه من حيث المنهاجية ومن حيث دلالة الاهتمام أو عدم الاهتمام في الدوائر الغربية للعلاقات الدولية بأعمال كل منهما.

ومن أوجه التشابه في المنهاجية؛ الجمع بين عدة مجالات معرفية، عدم الفصل الجامد والتعسفي بين الاستقراء والاستنباط، ومن ناحية أخرى وضع هذا التحليل يده على أمر هام وهو أن استبعاد المزروعي من نطاق المنظرين الرواد في مجال العلاقات الدولية، ليس لأنه يركز كثيرًا على الداخلي المقارن وعلى أبعاد اجتماعية ولغوية، وليس لأنه يركز على الدول الصغرى دون القوى الكبرى، وليس لأنه من روافد «البنائية الاجتماعية» غير السائدة، وليس لأنه أدخل مجال التحول في المنظورات الثقافية، ولكن لأنه ليس من الصفوة المختارة الأكاديمية؛ ومن ثم حدث تجاهل مقصود لتوجهاته –غير التقليدية الناقدة للتوجهات السائدة، وكذلك لأنه مسلم من أصل نيجيري فلا يحوز ما يحوزه السائدون والمهيمنون من أصل أنجلو ساكسوني، من مكانة الرواد على الصعيد الأكاديمي. ولهذا يستشهد صاحب هذا الرأي ببعض الآراء[2] التي تناولت هذه الظاهرة

---

(1) Seifudein Adem Hussein: Ali A. Mazrui: A postmodern Ibn Khaldun, Journal of Muslim Minority Affairs, Vo. 23, No. 1, April 2003, PP. 127- 145.

(٢) نقلاً عن المرجع السابق، انظر:

أي عدم ذكر المفكرين الرواد غير الغربيين بين النماذج التي تقدمها الأدبيات عن الرواد في مجال والعلاقات الدولية، مما يعني تحيزًا ضد الرؤى غير الغربية وعلى نحو ينال من عالمية علم العلاقات الدولية.

ولعل هذه المقارنة –في الدراسة السابقة عن على المزروعي –تجعلني استكمل ما سبق وطرحته في بداية دراستي وهو هل تطرق منظرو العلاقات الدولية لإسهام بن خلدون بالقدر الكافي؟ الإجابة بالطبع لا حتى الآن، نظرًا لسيادة «الاقترابات غير الحضارية» حتى وقت قريب، إلا أن المراجعة في حالة العلم كما سبق وأشرنا، وإن كانت أعطت فرصة لظهور آثار خلدونية لدى المدرسة النقدية والبنائية الاجتماعية، وكذلك تبلور الاهتمام بالمداخل الحضارية لدراسة العلاقات الدولية، إلا أن هناك الكثير من الاجتهاد المطلوب لتقديم إسهام فكر ابن خلدون في عدة مسائل هامة بالنسبة للتنظير الدولي (من مدخل حضاري)، على اعتبار أن هذا المدخل من المنظور الخلدوني هو الذي يقفز الحدود بين التخصصات، ويجعل من وظائف النظرية التوجه للتاريخ سعيًا نُحو المستقبل، ويجمع في رؤية كلية بين الأبعاد المختلفة للظاهرة، ويبحث في عدم ملائمة أحادية الرؤية الإيمانية أو أحادية الرؤية العلمانية كل بمفرده لفهم التحديات التي تواجهها الإنسانية، ويقدم واقعية وعقلانية رشيدة وإن انطلقت من «خصائص الواقع» ألا أنها لا تسقط القيم مراعية في ذلك الطبيعة المتعددة للإنسانية التي يمكن أن تولد أنماط مختلفة من العقلانية التي تتجاوب كل منها مع نمط محدد من الاحتياجات الإنسانية.

إذن، ما هي هذه المسائل التي في حاجة لدراسة وفق هذا المدخل الحضاري –لتقديم مساهمة في التنظير الدولي من منظور حضاري مقارن (الخلدوني).

بالانتقال من الرؤية الكلية إلى الجزئيات –التي تقع مباشرة في صميم اهتمام منظري

- O. Waever: Figures of International Persons Instead of paradigms (in) I.B. Neumann and O. Waever (eds), The future of International Relations: Masters in the making, Routledge, 1997.
- O. Waever: The sociology of not so International discipline: American and European development in International relations, International organizations, Vo. 52, No. 4, 1998. PP. 687- 727.

العلاقات الدولية- يمكن أن نرصد مجموعة من المسائل المتصلة بالمفاهيم أو القضايا أو العمليات أو القواعد العامة والأنماط (السنن)، والتي يمكن البحث عن تأصيلها الخلدوني ومنها ما يلي:

١- مفهوم الدولة مقارنة بمفهوم الدولة القومية، ومفهوم الأمة مقارنة بمفاهيم الجماعة العالمية والمجتمع العالمي.

٢- عناصر قوة الدول واستقرارها ووظائفها الخارجية.

٣- مفهوم العصبية مقارنة بمفهوم القومية أو الطبقة أو أصحاب المصالح أو أصحاب القوة.

٤- مفهوم التغير الحضاري مقارنة بالتغير الدولي.

٥- مؤشرات الصعود الحضاري والهبوط الحضاري (على ضوء مفهوم الحضارة لدى ابن خلدون).

٦- الحرب وغيرها من أدوات العنف (مثل الثورة) كأدوات للتغيير (مقارنة بمفهوم الدورات عقب الحروب الكبرى، في نظريات تطور النظم الدولية).

٧- قضية الاستتباع الفكري وأثرها على علاقات الهيمنة بين الغالب والمغلوب.

وبالرغم من أن كل من النقاط السابقة في حاجة لتأصيل تفصيلي، وحيث أن الدراسة استهدفت الكشف عن الإشكاليات المنهاجية ورسم وخريطة استكشافية للمسائل، فإنه يكفي في هذا الموضع تقديم تصور مختصر عن أبعاد هذه الخريطة والخيوط التي تربط بينها لتقديم رؤية متكاملة عن البعد الدولي في الفكر الخلدوني وتتوالى عناصر هذا التصور كالآتي[1]:

١) القاعدة المنهاجية الأساسية في الرصد والتحليل والتفسير عند ابن خلدون هي

---

(١) عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق د. حامد أحمد الطاهر، دار الفجر للتراث، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.

مراعاة سنة التغير وتبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام (ص ٤٧)، ومنه يشير إلى نظرية الثورات التاريخية أو الانقلابات في أحوال الأمم ومسارات الدول (ص ٤٨)، ومنه أيضًا سنة التدرج في التغير من حال إلى حال (ص ٤٨).

٢) التاريخ هو خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وأحواله ودوله ونحله (ص ٥٥).

٣) نظرية فقه الواقع عند ابن خلدون تتكون من (ص ٥٦) العلم بطبائع (قوانين) العمران وتأسيس الدول وحركتها (٥٦، ٨ ٥)، استيعاب التغيرات، تمحيص الأخبار ومتابعة الأحداث الجزئية، العلم بمقاصد ودلالة المرئي والمسموع.

٤) المدخل المقاصدي نظرية أساسية مستنبطة ومستحكمة عند ابن خلدون (٦٢، ٦٣، ٦٦).

٥) ضرورة الجغرافيا لفهم العالم ودوله وأحوالها وإمكانياتها والمحال من أمرها، تحليل الأحوال والنحل والخصائص الاجتماعية والإنسانية بظروف الجغرافيا (١١٣- ١١٤).

٦) منظومة مفاهيم: العمران، الاجتماع/ المجتمع،الحضارة، البداوة، ومنظومة مفاهيم أخرى: الدولة، الملك، العصبية، الرئاسة، السياسة، المعاش (التفرقة بين السياسة والنفوذ عن حب وبين الرئاسة وأساسها القهر والبأس والغلب).

٧) نظرية الصراع السياسي داخل الأمة وبين الأمم، وهو يرد طبائع الأمم إلى الطبيعة البشرية الفردية الشريرة، ومن أخلاق الشر الظلم والعدوان ومن ثم يصل إلى قاعدتين: القتال ضرورة للملك وكل يحتاج إلى «العصبية»وهذه هي قاعدته الكبرى.

٨) ونظرية العصبية تتضح في قيام الدول (عصبية النسب وعصبية الدين)،

واستمرار الدول (العصبية طبيعة وضرورية)، قوة الدول (العصبية انتماء قومي ووطني وولاء) (ص ١٧٠- ١٧٤).

٩) المقارنة بين الأمم ومراتبها على أساس «التدرج الحضاري» من البداوة إلى الفلحية إلى التحضر الصناعي والتجاري (١٦٢- ١٦٤) وفي هذا يثير ابن خلدون قضايا: الشخصية القومية لكل دولة/ أمة، عناصر قوة الدولة المادية والمعنوية وعلى رأسها العصبية، الوظائف الحيوية للدولة، المصالح الحيوية القومية.

١٠) نظرية الانحدار والتطور السياسي وفق أجيال أربعة للأمة: الباني المؤسس، التابع المباشر للسلف، المقلّد، الهادم المضيع (ص ١٨٠).

١١) نظرية الصراع الدولي (التغالب بين الأمم: وأساسها العصبية، صراع القوى، توازن القوى (١٨٢- ١٨٣).

١٢) نظرية التبعية والاستتباع: عاقبة التبعية الراضية يكون الانصهار والمسخ، وفقدان العصبية مؤذن باتقياد ومزلة وعزلة، والمغلوب مولع باتباع الغالب، وهنا تبدو منظومة مفاهيم: الامتداد، الانقياد، التقليد، الغلبة، الانقلاب، الولع بالاقتداء. ويرتبط أيضًا بنظرية الاستتباع أمران: نظرية الجباية الدولية (١٨٦) وطبائع سياسات الدول التابعة، وهي التبعية المختارة وما تعنيه من احتلال واستيلاء (١٩٢).

١٣) أثر الخارجي على الداخل (ص١٩١) ودور الوطنية ووظيفتها في الإطار الحضاري (١٨٩)، ودور الدين السياسة والعلاقات الدولية (١٩٦).

وبالقراءة الجامعة بين عناصر الخريطة السابقة، المادية منها وغير المادية، وبالنظر إلى روابطها، يمكن أن تتضح لنا خصائص «المنهاجية الخلدونية».

وإذا كانت هذه الخريطة في حاجة لدراسة أخرى لتعميقها للوصول إلى رؤية ابن خلدون عن الامتدادات الدولية للظاهرة الاجتماعية الداخلية، فإنه يجدر هنا في خاتمة هذه

الدراسة أن نطرح السؤال التالي: إذا كانت الدراسة قد استكشفت الإشكاليات المنهاجية للتنظير فماذا عن المردود بالنسبة للحركة؟

بعبارة أخرى إذا كان ابن خلدون قد اتجه للتاريخ من أجل «الحركة» (وهذه هي إحدى مقومات منهاجيته) فلماذا نتجه نحن إلى تراث ابن خلدون؟ هل التنظير غاية في حد ذاته؟

مما لا شك فيه أن عدد هام من الدراسات الخلدونية كان يبرر الحاجة لدراسة بن خلدون بمتطلبات تفسير الواقع العربي والإسلامي الراهن وإمكانيات تغييره. ولكن ألا يجدر لنا أن نسأل أنفسنا الآتي: لماذا فشلنا طوال ستة قرون في الاستفادة من عبقرية ابن خلدون في تشخيص وتفسير أسباب الانحدار لمنع ازدياده؟ وهل ما نحن عليه الآن (وابتداء منذ ما يزيد عن القرنين حين بدأت الأزمة الثانية الكبرى والممتدة للمسلمين بعد أزمتي الحروب الصليبية والحروب المغولية) يناظر حال الأمة منذ ٦٠٠ عام أي خلال عصر بن خلدون، وهل طبيعة التحديات (ولا أقول نمطها) في العصرين (القرن التاسع الهجري، والقرن الخامس عشر الهجري) يمكن المقارنة بينها حتى يمكننا التساؤل كيف نستفيد؟ أم أن نظريات ابن خلدون مازالت صالحة للتفسير؟ أسئلة مفتوحة تحتاج لإجابة في دراسة أخرى تقدم مستوى آخر من الدراسات الخلدونية أي من واقع كتابه في التاريخ، وليس مقدمته، ومن واقع خصائص عصره، وليس مجرد سياقه الإقليمي[1]. فعصر ابن خلدون لم يكن في مجمله انحدارًا وسقوطًا، ومهما كان حال شمال أفريقيا والأندلس (مواطن الخبرة المباشرة السياسية الأولى لابن خلدون) فهو لم يكن يقارن بحال أرجاء أخرى من الأمة، مثل مصر المملوكية، في نفس الوقت الذي كانت تنمو فيه السلطنة العثمانية وتتشكل فيه إرهاصات دولة صفوية؛ فإذا كان مركز قوة إسلامية قد بدأ يتفكك وينهار (الأندلس) فلقد كانت مراكز أخرى مستمرة ناهيك من مراكز أخرى صاعدة. كذلك لم يكن الإنجاز الحضاري الإسلامي في مجموعه قد بدأ منحنى

---

(١) انظر في تفاصيل التفاعلات النظمية الدولية الإسلامية- الإسلامية، والإسلامية مع غير المسلمين في هذه المرحلة د. نادية محمود مصطفى: العصر المملوكي...، مرجع سابق.

الانحدار، ولم يكن هناك فراغ فكري عارم يناظر ما تصاعد بالتدريج عبر القرون الست التي أعقبت بن خلدون. بعبارة أخرى فإن عصر بن خلدون كان نقطة البداية في مرحلة الانحدار، ومن هنا عبقريته في التصدي لهذا الأمر -إذا افتراضنا أن نظريته عامة ولا تنبثق عن حال موطنه فقط. هذا ولقد تناولت دراسات جادة[1] مناقشة هذا الأمر، أي متى بدأ انحدار الحضارة الإسلامية وتدهور عناصر قوة الدول الإسلامية؟ وهل يرجع ذلك لأسباب داخلية أم لتأثيرات خارجية أيضًا؟ وهل بدأ الانحدار من السياسي في حين لم يكن الاجتماعي والثقافي قد بلغ ذروته بعد؟ وهل كانت البداية مع العواقب المدمرة للهجمة المغولية؟

وتتجدد عبقرية ابن خلدون -بالنظر إلى عصره- من حيث أنه وضع يده على بيت الداء وهو أن الانحدار يبدأ من الداخل وأن تأثير المادي والقيمي لا ينفصلان. وهما أمران ظلا يستحكما بتصاعد تدريجي -في فكر الخلف لابن خلدون من فقهاء وعلماء الأمة الذين تصدوا -ولو بدرجة أقل من التنظير- لمشاكل انحدار الأمة، وذلك في ظل عصور تصاعدت فيه التأثيرات الخارجية، على عكس عصر بن خلدون.

ويكفي القول أن ابن خلدون حين ضاقت به الأندلس والمغرب اتجه إلى مصر ودمشق، والقدس ومكة، ولم يتجه مثل الأفغاني أو محمد عبده وغيرهما إلى أوروبا (إلا فيما يتصل بأعمال منصبه كموفد إلى ملك قشتالة وأشبيلية أو تيمور لنك)، ولم يكن الآخر -لديه- متجسدًا في الأوروبي ولكن حديثه عن الغالب والمغلوب كان حديثًا ظل بينيًا. فلم يكن تأثير الخارجي (غير الحضاري الإسلامي) سواء العسكري أو السياسي أو الاقتصادي بل والثقافي قد وصل إلى ما وصل إليه فيما بعد من تأثيرات سلبية.

والحمد لله
نوفمبر ٢٠٠٦

---

(١) انظر على سبيل المثال:
- J. Saunders: «The problem of Islamic decadence", Journal of world history, Vo. 7, No. 3, 1963.
- J. Saunders (ed): The Muslim World on the Eve of European expansion, Prentice Hall, New York, 1960.

الإنسان في قلب الإصلاح الإسلامي: رؤية فتح الله كولن(*)

تابعتُ مجلة حراء منذ صدورها، تابعتُها شكلا ومضمونًا، قريبًا أو بعيدًا عمّن كانوا وراء ميلادها ونموها. انجذبت إلى روحانية ووجدانية معانيها والمجدولة بعقلانية ورشادة إسلامية؛ مما جعل منها، في نظري، معينًا إيمانيًّا وروحانيًّا لكل عازم على المشاركة في إصلاح أمتنا.

تمنيت أن أتمكن من المشاركة على صفحاتها... ولكن كيف وأنا أستاذة علوم سياسية وموضوعات حراء تبدو أنها بعيدة عن السياسة؟

ولكن كنت أعرف أنني يجب أن أشارك في هذه الصفحات؛ لأن الروحانية والوجدانية هي أساس تربوي يلزم كل عمل عام لصالح الجماعة والأمة والإنسانية. وهكذا يجب أن نفهم «السياسة». ومن ثم فالسياسة حاضرة هنا ولكن ليس بالمفهوم الحداثي الوضعي الواقعي، الذي يعكس كل أنماط الصراعات المادية منقطعةً الصلة عن الله وعن الإنسان ومجتمعه؛ لذا فإن السياسة المقصودة هنا إنما هي السياسة بالمفهوم الإسلامي الحضاري، الساعية للعمران من خلال الرعاية، فهي منتج لمنهج تربوي شامل، يبدأ بالإنسان ويصبّ في عافية الأمة كلها، وتشارك فيها الأمةُ كلٌّ بما يُسّر له. إذن السياسة ليست الحكم والسلطة من أعلى فقط، كما دَرَجَ الناس على فهم السياسة باعتبارها فقط

(*) منشور في: عدد خاص من مجلة حراء، أكتوبر ٢٠٠٩.

سلطة إدارة الحكم من أعلى.

وجاءتني الفرصة مع هذه الصفحات التي أقدم من خلالها خبرتي مع المؤتمر الدولي «**الإصلاح في العالم الإسلامي رؤى وخبرات مقارنة مع حركة فتح الله كولن التركية**»؛ وهو المؤتمر الذي عُقِد في القاهرة في مقر جامعة الدول العربية بالتعاون بين مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة، وبين وقف أكاديمية البحوث والانترنت، ومجلة حراء بإسطنبول(*).

وهو المؤتمر الذي شارك في جلساته عبر ثلاثة أيام ما يزيد عن ألفي مشارك من الشباب والإعلاميين وأساتذة الجامعات والناشطين المدنيين والسياسيين.

وعلى هذا النحو، من حيث نمط المشاركين ومكان الانعقاد ونطاق الحضور، فإن المؤتمر كان الأول من نوعه لتقديم هذه الخبرة الفكرية والحركية من الدائرة التركية في الحضارة الإسلامية إلى الدائرة العربية منها. ولقد بذل أ.د.إبراهيم البيومي وأ.د.باكينام الشرقاوي المنسقان العلميان كافة جهدهما لتحويل فكرة المؤتمر إلى واقع ملموس.

فإذا كانت حِراء تقدم طاقات الإيمان والوجدان والروح اللازمة لتحريك وتفعيل العمل والحركة، فهي تعد منبرًا يجسد ويعكس أهداف حركة فتح الله كولن وفي قلبها فكر هذا المفكر المصلح المعاصر الذي خرج وحركته من قلب تركيا الحديثة، مولِّدًا آثارًا مهمة ليس على صعيد تركيا فقط ولكن على صعيد الأمة الإسلامية والعالم. وعلى نحو فجَّر الاهتمام بالتعرف على هذا الفكر وهذه الحركة.

ولقد كانت خبرة مركز الدراسات الحضارية مع حراء، من خلال لقاءات متبادلة في القاهرة واسطنبول (٢٠٠٥-٢٠٠٩) بمثابة التمهيد للطريق الذي قادنا إلى المؤتمر، وهو الطريق الذي انجدلت عبره أواصر التعارف الجميل بنماذج أعضاء الحركة وإسهاماتها، واكتشفنا خلالها موضع «**الإنسان**» وطبيعته في فكر كولن وحركته.

الإنسان والإنسانية ومذهب الإنسانية كلمات تتردد على ألسنة كثيرة، وتحمل معانيَ

(*) انظر موقع الحوار العربي-التركي: www.arabturkdialog.com

عدة: الإنسان الذي تماهى مع الطبيعة أو المادة، الإنسان الذي تلاشى في العدمية والوجودية، الإنسان العقلاني الرشيد، الإنسان الرومانسي الحالم .. وهكذا. ولكن الإنسان الذي نصبو إلى إصلاحه -باعتباره حجر الزاوية في عملية «إصلاح إسلامي» وفق مرجعية إسلامية وسطية تعارفية حضارية- هو الإنسان الذي يملأ فكر فتح الله كولن، وتجسده نماذج حركة فتح الله كولن والتي هي «نماذج من ذاتها». إنه الإنسان الجديد الذى وصفه كولن بأنه من «الجيل الذهبي» الذي يتربى بهويته الذاتية ويتزين بمقوماته التاريخية، إنه من أطباء الروح والمعنى، إنه المخ المدبّر يصل إلى جميع وحدات المجتمع ويمتد تأثيره إلى جميع خلايا جسم الأمة. إنه يمس شيئًا من الروح ومن المعنى، إنه من قادة أركان الروح ومهندسي العقل وعمال الفكر، إنه من أبطال يصونون مصير الوطن ويحمون تاريخ إنساننا ودينه وأعرافه وتقاليده ومقدساته كلها، إنه واحد من «حفنة المجانين» الذين يمكنهم إعادة تجديد الأمة...

هكذا تحدث الشيخ فتح الله كولن عن الإنسان؛ سواء على مستوى القيادة المطلوبة لإحداث الإصلاح، أو على مستوى الشجرة وثمارها، هذا الإنسان هو الغاية والهدف، هو المنطلق والمبتدأ، وهو المآل والنتيجة. وما عدا ذلك هي وسائل آليات، سبل سعي وراء هذا الإنسان، ومن منظومة إيمانية إسلامية تجد جذورها ومصادرها في الإسلام، كما عاشه واحتواه فتح الله كولن عبر مسار حياته الممتدة.

وهذه المنظومة وهذه الجذور وهذه المصادر يتشارك فتح الله كولن وحركته قسمات منها مع أفكار وحركات إصلاحية إسلامية عبر أرجاء العالم الإسلامي وعبر مراحل تاريخه. فلم تغفل هذه الأفكار وهذه الحركات، على تنوعها وتعددها، أن الإنسان -في الرؤية الإسلامية- هو مكمن الصلاح أو مناط الفشل في هذه الأمة، مستدعيًا بعد ذلك بقية العوامل والمصادر الأخرى -أي المادية منها. ولكن ماذا عن جوانب التميّز في فكر وحركة الشيخ فتح الله كولن وماذا عن التمايز بينها وبين غيرها من الأفكار والحركات الإصلاحية الإسلامية المعاصرة والسابقة؟

سؤالان كان لابد من طرحهما في دائرة الفكر والحركة الإصلاحية الإسلامية في العالم

العربي وهي تتفاعل وتتعارف مع فكر وحركة فتح الله كولن. ولكن بعد أن توطد تعارف الغرب وأرجاء أخرى من العالم مع الحركة وقائدها.

فلقد حظت الحركة وفكرها اهتمام دوائر فكرية وأكاديمية وسياسية غربية، وانعقدت لها المؤتمرات وصدرت عنها الكتب والمقالات في الولايات المتحدة وأوروبا وروسيا. ولقد اعتبرت هذه اللقاءات في مجملها أن حركة فتح الله كولن من أهم الحركات الإصلاحية في العالم الإسلامي خلال نصف الثانى من القرن العشرين؛ ومن ثم اعتبارها من أكثر الحركات الاجتماعية والمدنية تأثيرًا على العالم في القرن الواحد والعشرين، ولقد قدمت هذه الأعمال الحركةَ من منظور اهتمامات الغرب بوضع العالم الإسلامي في العالم وبالتأثيرات الخارجية والعالمية لحركة فتح الله كولن؛ انطلاقًا بالطبع من طبيعة الإطار الوطني التركي.

وفي المقابل كان لابد أن يكون لاقترابنا من حركة فتح الله كولن وفكره خصوصية، مقارنةً باقتراب المؤتمرات العالمية الأخرى التي عقدها الغرب.

ولذا فإن مؤتمر القاهرة، وسعيًا أيضًا للإجابة على السؤالين السابق طرحهما عاليًا عن أوجه تميز الحركة في مجال الإصلاح الإسلامي، قد حدد اقترابًا وهدفًا ورسم معمارًا لموضوعه وانعقد في سياق متميز وتوصل إلى نتائج ذات دلالة.

أولاً- هدف المؤتمر وفكرته ومنطلقاته :

إن هدف المؤتمر يترجم خصوصية اقترابنا نحن في الدائرة العربية من خبرة تركية مثل التي نحن بصددها. فلقد كان اقتراب الإصلاح والتجديد فى المجال الحضاري العربي والإسلامي فى النصف الثاني من القرن العشرين هو المنطلق الذى تمت الموافقة عليه لعرض وتحليل فكر فتح الله كولن وخبرة حركته -داخليًا وخارجيًا- مقارنة بخبرات ورؤى إصلاحية أخرى فى العالمين العربي والإسلامي، خلال نفس الفترة الزمنية، وهذا الاقتراب يعكس فكرة أساسية ينطلق منها المؤتمر كما ينبثق عن أهداف عدة ترتبط بدراسة الإشكاليات التى تثور أمام المهتمين بفكر وحركة رواد الإصلاح والتجديد الإسلامي بصفة عامة وفكر وحركة فتح الله كولن بصفة خاصة، سواء فى إطارها التركي أو

الإسلامي أو العالمي.

والأطروحة الفكرية الرئيسة التي ينطلق منها هذا المؤتمر هي: أن التنوع في نماذج الإصلاح يعتبر من أبجديات «المرجعية الإسلامية» التي يؤمن بها رواد الإصلاح والتجديد، ويسترشدون بمبادئها في اجتهاداتهم، ويسعون للتجديد والنهوض بمجتمعاتهم في ضوئها. بهذا المعنى يمكن القول إن التعدد في إطار وحدة المرجعية ليس فقط مقبولاً؛ بل هو ضروري ولازم، وهو من مظاهر التعبير عن فهم الإسلام بوصفه نظامًا شاملاً. المنطلقات واحدة إلا أن تعدد جوانب الحياة والتنوع في المشكلات والقضايا وتغيرها من فترة لأخرى، ومن مكان إلى آخر؛ كل ذلك يقود إلى اختلاف الرؤى وتعدد برامج الإصلاح. هذا التنوع في الرؤى والبرامج الإصلاحية على أساس المرجعية الإسلامية؛ إنما يعبر عن أصل الأشياء، وينسجم مع حقائق الوقائع الاجتماعية والسياسية، ويعكس جوهر الفطرة الإنسانية التي تتأبى على التنميط والقولبة وتنزع دومًا للتنوع وتتآلف مع حقائق التعدد في الكون وفي معطيات الحياة الاجتماعية. المرجعية الإسلامية ذاتها هي التي تفتح الأبواب المغلقة، وترحب بجميع الاجتهادات التي تشتبك مع الواقع وتهدف لإصلاحه وتطويره.

إن الوضع المثالي هو التعدد على أرضية واحدة وليس التقيد بخبرة واحدة بذاتها دون غيرها. ويرتبط ذلك بخصوصية الرؤية الإسلامية النابعة من شموليتها، حيث لا يمكن الفصل بين الديني وغير الديني، فالديني يغطي بطرق متفاوتة أبعاد الحياة الإنسانية على كثرتها، ومن بينها السياسي؛ خاصة إذا ما تم تبني تعريف شامل وواسع لماهية السياسي. وعندما تبدأ مراجعة حقيقية وجادة لأهمية الوصل وليس الفصل بين الديني وغير الديني -حيث لا توجد في الأصول المرجعية ما يدعم فكرة الفصل- ستكون خطوة مهمة قد أنجزت في سبيل رفع مستوى فعالية وإنجاز أي عملية إصلاحية في العالم الإسلامي.

وانطلاقًا من تنوع وتعدد نماذج الإصلاح المستندة للرؤية الإسلامية، يبرز سؤال المؤتمر الرئيسي: ما هي مداخل التغيير المتنافسة في سبيل الإصلاح والنهضة في مجتمعات العالم الإسلامي المعاصر؟ وأين موضع حركة فتح الله كولن منها؟

تشير تجارب الإصلاح والتجديد على امتداد العالم الإسلامي المعاصر إلى وجود عدد من الرؤى الاجتهادية، كما تشير إلى أن كلاً منها له زاوية اهتمام رئيسية تختلف عن زاوية اهتمام الرؤى الأخرى، وله مزاياه وإنجازاته، كما أن له نواقصه وإخفاقاته. من هذه الرؤى ما يركز على أن الإصلاح يبدأ من أعلى، وأن إصلاح السلطة السياسية مقدّم على الإصلاح الاجتماعي والتربوي، في مقابل رؤية أخرى تؤكد على أن البداية الصحيحة يجب أن تكون من القاعدة الاجتماعية، ويجب أن ترتكز على التربية والتنشئة والتنمية الروحية والأخلاقية. وهناك رؤية يعتقد أصحابُها أن الإصلاح رهنٌ استخدام القوة الخشِنة في مواجهة عوامل التأخر، واسباب التدهور سواء كانت داخلية أم خارجية؛ أي إنه يجب أطْر الناس على الإصلاح أطرًا، في مقابل رؤية أخرى يعتقد أصحابها أن الإصلاح لا يؤتي ثماره إلا بالوسائل السلمية التدريجية طويلة النفس. هناك من يركز على إصلاح ما فسد من عقائد الناس، وهناك من يرى أن التركيز يجب أن يتجه إلى العلاقات والمعاملات والمؤسسات، وأن إصلاحها سيلقي بثماره على الجميع وإن بنسب متفاوتة. هناك أيضًا من يصبّ جل اجتهاداته في مقاومة ضغوط الخارج التي تعوق النهضة والإصلاح، وهناك من يقول له: لا... الأهم هو قهر عوامل التأخر الداخلي أولاً ... وهكذا. وعلى أساس اختلاف الرؤى والاجتهادات وتباينها، تشكلت حركات وجماعات ومؤسسات، واكتسب كل منها طابعًا يعكس بؤرة اهتمامه، ويوضح نقطة انطلاقه، ويؤشر على منهجيته في الاجتهاد، وجميعهم في إطار ما تتيحه المرجعية الإسلامية الشاملة. أما الحكم على صحة وجدوى هذه الرؤية أو تلك، أو أفضلية هذا الاجتهاد وصحته وصلاحيته على غيره، فهذا متروك للتجريب في الواقع، ولتقدير ما تنتجه هذه الرؤية أو تلك من مصالح، وما تدفعه من مفاسد. والحَكمُ العدلُ في التقويم العملي هو رأي المواطنين الذين تتشكل منهم الأمة؛ نقصد رأيها العام، ورأيها العام لا يمكن أن يجتمع على إقرار الخطأ وإنكار الصواب، أو قبول الفساد ورفض الإصلاح.

وفي جميع الحالات يظل السؤال الأساسي مطروحًا، وهو: لماذا يعلو بُعد من أبعاد الإصلاح على غيره لدى بعض الإصلاحيين، ويحتل قمة أولويات تحركه؟ هل هذا اختيار

قائم على نمط الاستجابة للتحدي؛ أهي مقتضيات الظرف، أم إنها من منطلق الاختيار الاجتهادي؟ أم نتيجة عوامل متعددة ولِما تفرضه هذه العوامل من أولويات للعمل، ولِما يحف بها من أسباب النجاح والفشل؟

إذا ألقينا نظرة عامة على بعض بلدان العالم الإسلامي المعاصر سنجد أن لكل منطقة، وأحيانًا لكل دولة، سماتٍ خاصة، وظروفًا معينة تجعلها مختلفة عن غيرها. «تركيا الحديثة» -على سبيل المثال- لها أكثر من خصوصية ناجمة عن ظروف انتقالها من دولة كبرى إلى دولة هامشية في النظام الدولي، ومن إرث عثماني/ إسلامي إلى توجه علماني تغريبي طيلة ثمانية عقود، وقد فرضت هذه الخصوصيات تحدياتٍ مختلفةً على حركات الإصلاح الإسلامية التركية ، وقدمت في إطارها بدائل متميزة ومسارات لها خصوصيتها تجعل من التركيز على الحالة التركية -ليس فقط عامل إثراء للأطروحات الإصلاحية في العالم الإسلامي- بل أيضا خبرة كاشفة ومفسرة لمحددات الفعالية وعناصر الديناميكية المفقودة فى كثير من الخبرات المناظرة فى الدائرة الحضارية الإسلامية.

ومن ثم فإن عملية البحث في الخبرة التركية، التي تقدمها حركة الشيخ والمفكر فتح الله كولن داخل تركيا، وبامتداداتها إلى خارجها، لن تحقق أهدافها بدون وضعها في سياق وإطار أوسع يتضمن حالات مقارنة تختلف من حيث سياقها الخارجي ومن حيث سياقها الداخلي، ومن حيث إنجازاتها الداخلية والخارجية مقارنةً بما حققه الصعود التركي خلال العقدين الماضيين، وما حاق بتوجه السياسات الداخلية والخارجية التركية من تطورات. وجميعها دفعت للتساؤل عن طبيعة وماهية رؤية هذا النموذج للإصلاح من منطلقات إسلامية.

وينطلق المؤتمر من إشكاليتين/ تساؤلين أساسيين، توخينا أنهما يساعدان على الإجابة عن سؤالَيْ تميز الحركة في ذاتها ومقارنةً بغيرها.

١. التساؤل الأول عن العلاقة بين الفكر والحركة السياسية. هناك نمط شائع ويحتل الأضواء وهو ذاك الذي يتجه نحو الحركة السياسية المباشرة، وهناك من الفكر ما يقتصر على المجال الحركي الدعوي أو التربوي أو الاجتماعي.

ومن هنا نلحظ ما يذيع من معايير التمييز بين رواد الإصلاح والتجديد، وأيضًا بين الحركات والتيارات الإسلامية على نحو يخلق استقطابًا ثنائيًّا مصطنعًا بين ما هو سياسي وما هو غير سياسي في حركات وتيارات الإصلاح.

أما كيف تتحول طاقة المشروع الفكري إلى قوة حركة للتغيير الحضاري، وليس السياسي فقط، فهذا هو الحاضر الغائب في كل جهود الإصلاح الإسلامي عبر القرنين الماضيين، أو على الأقل هذا هو الحاضر الغائب في القراءات المقدمة عن هذه الحركات والتيارات وعن مآلها حتى الآن.

ولعلنا نستطيع أن نقول أيضًا إن من أهم ملامح التوافق بين الأدبيات التي قوَّمت جهود الإصلاح والتغيير من أجل النهوض، والتي تعاقبت عبر قرنين، هو عدم تحول المشروع الفكري إلى برامج وخطط حركة بل وإلى مؤسسات تقوم بأدوار متكاملة في مجالات مترابطة تُشكِّل في مجموعها المنظومة الحضارية ابتداءً من منظومة قيم التربية والتعليم والثقافة والاقتصاد والإعلام والسياسة وصولاً إلى الهياكل والمؤسسات التي تهتدي بهذه المنظومات في برامج حركتها.

وإذا كانت الخبرة التركية مع فتح الله كولن تبدو أنها تقدم نموذجًا عن كيفية ملء هذه المنطقة الوسطى غير المملوءة عادة في مشروعات إصلاحية سابقة أو راهنة، ألا وهي المنطقة الوسطى بين الفكر التربوي وبين الحركة الاجتماعية وصولاً إلى الحركة السياسية، بعبارة أخرى، المنطقة الوسطى بين تربية الفرد ومنه إلى المجتمع ومنه إلى السياسة، فكيف تتحقق هذه العملية؟ وما شروطها؟ فبدون ادّعاء، بل مع تأكيد عدم الارتباط بالسياسة، فكيف كان لحركة الإصلاح التربوية الحديثة في تركيا مردودٌ اجتماعي واقتصادي وسياسي؟ ومن ثم فإذا كان جانبٌ من أعمال المؤتمر يحاول الإجابة عن هذا السؤال إلا أن استدعاء تجارب أخرى للمقارنة حول نفس الإشكالية سيمثل جانبًا آخر من هذه الأعمال.

٢. <u>التساؤل الثاني عن العلاقة بين عالمية الرسالة الإسلامية وإنسانيتها وبين خصوصيتها:</u> فإلى أي حد اتجهت جهود واجتهادات رواد الإصلاح إلى ما هو أبعد من

مجرد الإصلاح الديني أو الفقهي إلى الإصلاح المجتمعي بل وإلى الإصلاح العالمي؛ أي إصلاح حال الإنسانية باعتبار أن المسلمين جزءٌ منها، وإن اختلف بالطبع مفهوم «الإنسانية» من فلسفة حضارية إلى أخرى. بعبارة أخرى، ما هي الامتدادات الخارجية لمشروعات الإصلاح الإسلامية، التي تأسست في أطر وطنية وإقليمية محددة؟ وما هي غايات وأهداف وآليات وأدوات هذا الامتداد؟ وهل اقتصرت على المناطق الإسلامية ومشاكلها فقط؟

إذا كانت الأدبيات -التي تزخر بها الساحة الأكاديمية والفكرية عن رواد وتيارات الإصلاح الراهنة والسابقة في العالم الإسلامي- قد اجتهدت لتصنيف هذه الجهود ودراسة محتوى ومضمون أفكار رموزها، فهل تمثل الإشكاليتان السابقتان جديدًا في هذا المجال؟ وخاصةً من حيث تعديلهما الخطوط الفاصلة بين الفكر والمجتمع والسياسة. وهذا ملمح من ملامح الدراسات الحضارية من مدخل العلوم السياسية، فهي ليست بالدراسات السياسية التقليدية أو الاجتماعية التقليدية أو الفلسفية والفكرية التقليدية، ولكن تحاول أعمال المؤتمر من خلال هاتين الإشكاليين أن تقدم جديدًا. وتمثل حركة الخبرة التركية في ظل تأثيرات حركة فتح الله كولن وفكره ساحة أساسية لاختبار هاتين الإشكاليتين مقارنةً بالرؤى والخبرات الإصلاحية الأخرى.

ثانيًا- معمار المؤتمر: المحاور والموضوعات:

وانقسمت محاور المؤتمر إلى ثلاثة، تناولتها أربع عشرة دراسة عبر سبع جلسات ثم جلسة ختامية.

المحور الأول عام وتمهيدي يرسم خرائط حركات الإصلاح في العالم الإسلامي عبر نصف القرن الأخير وامتداداتها التاريخية السابقة، ويتناول منظومة المفاهيم المتصلة: الاجتهاد التجديد، الإصلاح.

ولقد أسهمت المحاضرة الافتتاحية للمؤتمر التي قدمها د.أحمد الطيب رئيس جامعة الأزهر في هذا الجانب التأسيسي للمؤتمر والذي تبلور في موضوعات دراسات كل من أ.د.أبو يعرب المرزوقي وأ.د.سيف الدين عبد الفتاح، وأ.د.رضوان السيد، وأ.د.محمد

سليم العوا، وتعقيبات أ.د.محمد عمارة وأ.د.محمد كمال إمام وأ.د.عبد الحميد مدكور عليها.

ومن أهم الإشكاليات التي نوقشت على صعيد جلسات هذا المحور: إشكالية الثابت والمتغير، وإشكالية تصنيف حركات الإصلاح، وإشكالية آفات الإصلاح وشروطه ومقوماته، ونماذج الإصلاح بين الفكر والحركة، ومجالات الإصلاح.

المحور الثاني: قدم تعريفًا بالشيخ «فتح الله كولن». وساهمت دراستيْ أ.د.أرجون جابان وأ.د.إبراهيم البيومي غانم في التعريف بحياة الشيخ وانتماءاته الاجتماعية وبيئته ومصادر تكوينه الفكري وخبراته العملية وطبيعة النموذج الذي يقدمه باعتباره شيخًا ومفكرًا وقائد حركة مدنية ومصلحًا اجتماعيًا ونشط سلام وأديبًا وشاعرًا. وبينت الدراستان ثنائية مصادر تكوين الشيخ: الأصول الإسلامية والتراث الإسلامي، إلى جانب الاطلاع الواسع على الفلسفات والعلوم المعاصرة ناهيك عن التكامل بين الفكر والحركة. ولقد أبرزت د. أماني صالح في تعقيبها أهمية «القيادة الإصلاحية وأهمية ما يميز الشيخ كولن عن غيره من مصلحي النصف الأخير من القرن العشرين ألا وهو نقل فكره إلى الناس وتحويله إلى حركة دافعه في مجالات الإصلاح مؤكدًا على أهمية البعد الإيماني في الحركة ليس بوصفه مجرد دافع ولكن الغاية والهدف التي تكتمل بالخدمة.

ومن ثم، فإن المحور الثاني من المؤتمر ما كان ليكتمل بدون بيان طبيعة نمط حركة فتح الله كولن للتغيير الاجتماعي، وباعتبارها ليست مجرد حركة تركية ولكن حركة عبر قومية وعالمية للتربية ولعبور الجسور بين الأقوام والأديان تحقيقًا لنهوض الأمة الإسلامية وخير الإنسانية جمعاء. ومن ثم فإن بحوث هذا الجانب من المحور الثاني قدمت تعريفًا ببرنامج الحركة من حيث أهمية التعليم ومقاومة الجهل والفرقه والفقر، ومن حيث آليات ووسائل هذه الحركة ومجالات عملها داخل تركيا وعبر العالم (المدارس، الجامعات، الإعلام، رجال الأعمال، اتحاد الصحفيين والكتاب، مؤسسة أبانت للحوار، وقف البحوث الأكاديمية والانترنت).

ومن ثم أبرزت أيضًا هذه البحوث فلسفة الحركة ومفهوم الخدمة (العزيمة،

الإخلاص، الهمة) في المجال العام، وهي الخدمة التي تستند إلى موارد بشرية بالأساس مدعومة بموارد الوقف والإنفاق من جانب «الأصناف».

وحيث لم تكن حركة فتح الله كولن إلا حركة تركية ابتداء، فإن فهم طبيعتها تزداد وضوحًا ببيان وضعها في الإطار السياسي -المجتمعي للإسلام في تركيا الحديثة. ومن ثم كانت دراسة أ. علي بولاج بعنوان «الدين في تركيا والتغيير الاجتماعي وحركة فتح الله كولن»، وكذلك دراسة أ.أنس أركنه «حركة فتح الله كولن بين الحركات التركية للتغيير».

وقدم كل من أ.د.محمود الكردي وأ.د.أحمد زايد، وهما من رواد مدرسة علم الاجتماع في مصر، رؤاهما للحركة باعتبارها حركة تحديث إسلامية تجمع بين الحداثة والإسلام في ظل نظام علماني تطورت على صعيده العلاقة بين الدين والدولة التركية.

ولقد طرحت دراسات ومناقشات هذا المحور الثاني، حول فكر كولن ونمط حركته في إطارهما التركي إشكاليات أربع، وهي: إشكالية علاقة الحركة بالعمل السياسي، وإشكالية موقفها من العلمانية التركية التي تطورت منذ منتصف القرن العشرين ومدى كون الحركة تعبيرًا عن تعايش بين الدين والعلمانية، تلك الأخيرة التي يرى كولن أنها إطار يحقق التعايش بين التيارات المختلفة في وطن واحد، وإشكالية العلاقة بالغرب، وأخيرًا علاقة القيادة بالحركة ومدى أهمية التركيز على الحركة وليس فقط على شخص القيادة.

والمحور الثالث تناولت بحوثه مجالات العمل وخبرات الممارسة في التعليم وفي الحوار والتصدي للفرقة وفي مكافحة الفقر: من المحلية إلى العالمية، وهي مجالات ثلاثة يمتد إليها نشاط الحركة داخل تركيا وخارجها؛ مقدمة نموذجًا فريدًا من الحركات الإصلاحية الإسلامية ذات الامتدادات الخارجية والتي تكتسب ذاتيتها ليس فقط من داخل حدود وطنها الأم -تركيا- ولكن من خلال هذه الامتدادات نحو الأمة وفي العالم.

وتناولت دراستان *قضية التعليم*، قدمها كل من د.سمير بودينار بعنوان: «فلسفة التعليم: السياحة في المجال الحيوي»، ود. رجب قياقجان بعنوان «التعليم ومنظوماته المؤسسية: من المحلية إلى العالمية».

فقد أكد د. سمير بودينار في ورقته على أن التعليم مثَّل المجال الأساسي الذي بدأت منه حركة كولن مسيرتها الإصلاحية. ذلك أن التعليم يمكن الحركة من بناء ما يسمى «النموذج الذاتي»؛ أي بناء الإنسان وتربيته على القيم التي تقوم عليها الحركة... كما يمكن الحركة من تحقيق «مهمة التبليغ»، التي يعتبرها كولن المهمة الأساسية لكل مسلم في الحياة.

ويحقق التعليم بناء ذلك النموذج الذاتي استنادًا إلى عناصر ثلاثة؛ أولها الإنسان الجديد، الذي يتسم بحرية التفكير والإرادة، الجمع بين الإيمان والعلم، استخدام وسائل الاتصالات الحديثة للوصول إلى عقول وقلوب الناس، عمق الجذور الروحية، حراسة القيم الإنسانية، الأصالة مع البعد عن التقليدية... أما العنصر الثاني الداعم لبناء النموذج الذاتي فيتمثل في قوة الإسلام ذاته، المستمدة من خصوصية رسالته، وتجاوزها لقوانين الزمان والمكان، والتكامل بين عناصره مع فعاليته لتحقيق مقاصده. وثالث تلك العناصر هو المرحلة الراهنة أو العصر، الذي أحسنت الحركة استغلاله والاستفادة من معطياته المتمثلة في العولمة والمناداة بحقوق الإنسان والحريات وغير ذلك.

وإذا كان د.بودينار ركز في كلمته على أهمية مجال التعليم في حركة فتح الله كولن، فقد جاءت كلمة د.رجب قيباقجان لتركز بشكل أكبر على رؤية كولن حول التربية والتعليم، وأساسها رفض الرؤية الحداثية للتعليم، التي تركز على الجوانب المادية والعقلية في العملية التعليمية فحسب منكرة الجوانب الروحية. وفي المقابل يطرح كولن رؤية تعليمية بديلة تقوم على التزاوج والجمع بين الروح والمادة.

ومن ثم، فإنه يرفض القول بوجود تناقض بين العلم والدين، بل إنه يحث -على العكس- على تشجيع البحث العلمي، ولكن مع عدم تجاهل القيم الروحية. وجاءت رؤية كولن تتوافق مع ظهور بعض الاتجاهات في الغرب ترفض الرؤية المادية البحتة للتربية، وتدعو إلى الرؤية الكلية للإنسان.

وعن كيفية تطبيق تلك الرؤية التربوية لفتح الله كولن في المدارس على أرض الواقع، أكد د.قيباقجان أن ذلك لم يكن بصياغة مناهج مخصصة أو إضافة مناهج دينية إضافية. بل

باتباع نفس المناهج المحلية في كل بلد، والتركيز بدرجة أكبر على تقديم رؤية قيمية من خلال تلك المناهج، تقديم برامج تربوية موازية للمناهج الدراسية عن طريق المعلمين، والأنشطة المدرسية المختلفة.

هذا، وفي تعقيب أ.د.فتحي الملكاوي على مجال التعليم في حركة فتح الله كولن، أبرز الأمور المهمة التالية؛ من ناحية: أن الحركة وجدت في التغييرات العالمية فرصة وليس مجرد تحدٍّ، وأن التغيير على الساحة التركية الذي أفرز أزمة بين المجتمع والدولة قد ولَّد بدوره فرصة انتهزتها الحركة. من ناحية ثانية: اختار كولن خيار المدرسة المدنية وليس الدينية، وبالرغم من نقده للنمط المعاصر لكل منهما إلا أنه وضع شروطًا لتفعيل المدرسة المدنية. ومن ناحية ثالثة: الفلسفة التربوية الكلية قد فشلت نتيجة تغير وضع المدرسة في المجتمع، وفلسفة ما بعد الحداثة ليست بالفلسفة الكلية وكلا الفلسفتان الكلية وما بعد الحداثية لا يتواءمان مع أهداف مدارس كولن. ومن ناحية رابعة: أهمية المناهج الخفية الضمنية في مجال القيم، ومن ثم فإن الثقافة المدرسية والبيئة المدرسية تحققان غرسًا أكثر فعالية للقيم.

المجال الثاني لحركة فتح الله كولن هو *الحوار والتصدي للفرقة*، وتناولت دراسة د. ياسين أقطاي خبرات حوار الداخل والمواطنة التركية. ولقد مثلت تجربة وقف جمعية اتحاد الكتاب والصحفيين إحدى هذه الخبرات، ولقد التف حول نداء فتح الله كولن جميع التوجهات السياسية والفكرية وقبلت به حكمًا في الحوار الداخلي، كذلك لعب الشيخ وحركته دورًا في تدشين الحوار مع الأقليات داخل تركيا.

كما مثل منتدى أبانت ملتقى يجمع أطيافًا فكرية وسياسية مختلفة تناقش قضايا تركيا والعالم والإنسانية. وتبين الدراسة جميع هذه الخبرات وتوضح مدى ما تمتلكه حركة كولن من رأسمال إنساني يستطيع أن يجمع به أطرافًا مختلفة لتجلس معًا وتتعارف وتتمكن من بلورة رؤى أعمق.

أما الحوار مع غير المسلمين، فلقد تصدت له دراسة د. محمد صفار انطلاقًا من المقارنة بين سيد قطب وفتح الله كولن. فقد اشتركا في تشخيص الأزمة التي يمر بها الإنسان؛ فأرجعها سيد قطب إلى الانفصال النكِد بين العلم والدين، وهو نفس ما يشير

إليه كولن حين يتحدث عن الانفصال المزدوج.

فمما يجمع بين كولن وقطب فكرة معايشة الوحي عبر تجاوز زمني لاستعادة عصر التنزيل في عصر التأويل، وهو ما يتمثل في فكرة الشجرة والظل عند قطب، والرسول الشجرة عند كولن. وأشارت دراسة د.صفار إلى أن قطب يخاطب العصبة المؤمنة، أما كولن فيتحدث إلى براعم الإيمان. كما يجمع بين الاثنين عناصر توجه صوفي، يتمثل في الأدب مع الله، وحديثهما عن مهرجان التسبيح الكوني.

وتناولت الدرسة أيضًا جوانب الاختلاف بين المفكرين، فأشارت إلى أن قطب رأى حتمية الصراع بين المجتمع المسلم والمجتمع الجاهلي، بينما يؤمن كولن بالحوار وقبول الآخر وقبول الاختلاف مع الحفاظ على الذات. كما أن لكل منهما تصورًا مختلفًا لشكل الزمان.

وفي تعقيبها على الورقتين، أكدت د.باكينام الشرقاوي على منهج التقارب الذي انتهجته حركة فتح الله كولن في حوارها داخل تركيا وخارجها. وأوضحت أن كلمة السر في نجاح الحركة هي فكرة الموازنة بين ثنائيات كثيرة: العلم والدين، الشرق والغرب، القلب والعقل...إلخ.

وأشارت إلى أن هناك عدة أسباب لنجاح الحوار داخل تركيا:

١. السياق الذي عملت فيه الحركة؛ حيث تتطور العلمانية في تركيا نحو مزيد من الليبرالية، كما أن التطور الديمقراطي رسخ دولة القانون في تركيا حيث الكلمة الفصل بين الحكومة والمعارضة هي للقانون، كما استخدمت الحركة البعد الخارجي بشكل نموذجي مما خلق بيئة دولية ترفع الداخل لإعطاء مجال أكبر للحركة مما أتاح لها فرصة للتطور.

٢. استجابة كولن؛ حيث ركز على إصلاح الفرد كمقدمة لإصلاح المجتمع، وفعّل المناخ الصوفي في تركيا وعمل على تنشيطه وإخراجه من الكسل وتحويله إلى فعالية حركية اجتماعية. كما امتلك كولن المؤسسات التي تحول رؤيته إلى حركة

وفعل عبر التعليم والإعلام.

٣. ويقدم كولن رؤية أشمل ويعتمد المفاهيم التي يتبناها الفرقاء ويعطيها مضامين جديدة مكملة. فالإسلام مكمل للديمقراطية، والحداثة تحتاج للدين في المجال العام.

هذا ولقد أثارت المداخلات حول دراسات هذا المحور مسألة موقف الغرب من حركة كولن وترحيبه بها؛ حيث رأى البعض أن خطاب كولن يتناول قضايا تهم الإنسانية بأكملها، كما أن بياناته حول الإسلام والإرهاب لقيت اهتمامًا كبيرًا في الغرب.

ولقد تم التأكيد على أن الثقة بالذات شرط من شروط نجاح الحوار مع الآخر دون الجزع المبالغ فيه على الهوية والثوابت، وأن التصور الأمثل للإصلاح يصنعه أصحابه بأنفسهم.

وكان لابد لموضوع الحوار مع غير المسلمين، مسيحيين ويهود، أن يستثير الأسئلة من جانب الحضور، حيث إن المواقف في الدائرة العربية -وخاصة المصرية- لا تتوافق حول ضرورة هذا الحوار وأهميته وخاصة مع اليهود، في حين أن حركة كولن تهتم بتفعيله وخاصة في توجهها الخارجي نحو الغرب.

أما المجال الثالث هو مجال *مكافحة الفقر والإغاثة الإنسانية*، وتناولته دراستان، الأولى قدمها أ.د.عمار جيدل، والثانية قدمها أ.عبد الله عرفان وأ.أيمن شحاتة.

تناولت دراسة د.عمار جيدل وعنوانها» محاربة الفقر: المنطلقات والغايات- حركة فتح الله كولن أنموذجا» الخلفية الفكرية والتربوية لمحاربة الفقر كما وضعها الأستاذ فتح الله كولن، و الجوانب التطبيقية من فكرة محاربة الفقر كما جسّدها الذين امتلأت قلوبهم بفكرة «الخدمة الإيمانية».

أشارت الدراسة إلى أن الشيخ فتح الله كولن يرى أن الفقر الأخطر يكمن في عدم امتلاك العلم والفكر أو المهارة؛ لذا فالأغنياء الذين لا يملكون لا علما ولا فكرا ولا مهارة هم فقراء في الحقيقة، وبيّن في هذا السياق أنّه يعرض نمطين من الفقر: أولهما

معنوي، والآخر مادي. من هنا اتخذت محاربة الفقر عند الأستاذ مسلكين أساسين: المسلك الأول- محاربة الفقر المعنوي، والمسلك الثاني- محاربة الفقر المادي. وهما يشتركان في اعتمادهما الكلي على أساس واحد، فلا يشيعان (الفقر المعنوي الفقر المادي) أو يعيشان إلا حيث يستقر الجهل وتغيب الخدمة الإيمانية. لهذا كان من أولويات الخدمة الإيمانية محاربة الفقر الأول الذي يعد أساس محاربة الفقر الثاني. وتناولت الدراسة جهود مؤسسات الخدمة فى مجالات التعليم والإعلام والصحة والإغاثة والصناعة والتجارة داخل تركيا وخارجها.

وتناولت ورقة «برامج ومشروعات مكافحة الفقر في الداخل والخارج: نماذج مختارة» التى اشترك فى إعدادها الباحثان أيمن شحاته وعبدالله عرفان، برامج ومهام مكافحة الفقر في مصر وتركيا، مع مراعاة سياق كل تجربة من جهة البيئة الثقافية والاقتصادية والسياسية والمؤسسية المحيطة بهذه المشروعات والبرامج. حيث عرضت الدراسة أبعاد الرؤية التنموية لدى الشيخ محمد فتح الله كولن، والتي تظهر في أفكاره ونمط حركته والمشروعات المتنوعة التي تنبثق عنها. فإنها وإن كانت في بعض مؤسساتها متخصصة في محاربة الفقر، فإنها قبل ذلك وبعده تؤسس لتنمية إيمانية عمرانية مستدامة. ثم عرضت الدراسة بعض برامج ومشروعات مكافحة الفقر في تركيا ومصر، وركزت على جهود حركة فتح كولن فى تركيا والجمعية الشرعية في مصر، فتناولت البرامج والأنشطة الخاصة بمحاربة الفقر لدى كل منهما سواء على المستوى المحلي أو الدولي، وكيفية تنفيذ هذه الأنشطة على أرض الواقع المحلي والعالمي. وتناول الباحثان أنشطة جمع التبرعات والتعرف على تنوعها وآلياتها، وجهود كل منهما للتعريف وبأنشطتهما بغرض جمع التبرعات.

ثالثًا- سياق انعقاد المؤتمر في جامعة الدول العربية: المغزى والدلالة:

١- شهد المؤتمر إقبالاً شديدًا ممتدًا على مدى أيام انعقاده الثلاثة وأقبلت على جلساته فئات متنوعة من المصريين، وحظيت موضوعاته باهتمام شديد جسده عدد الأسئلة المكتوبة والتي وصلت إلى (٥٠٠) سؤال تقريبًا.

كذلك شارك في المؤتمر ما يقرب من مائة وخمسين مدعوًا من أفريقيا وآسيا وأوروبا والولايات المتحدة وروسيا، كما حظي المؤتمر بتغطية إعلامية واسعة.

وكما اتسمت جهود الإعداد للمؤتمر، عبر ما يقرب من الشهور الثمانية، بالتلاحم الشديد بين الأتراك والمصريين، وبالحوار الحي البناء الذي يفوق ما تطرحه الكلمات من دعاوى الحوار، فلقد شهدت أيام المؤتمر الثلاثة تلاحمًا وتفاعلاً آخر دعَم ما توطد من أواصر فكانت هي بذاتها منتجًا أساسيًا من منتجات المؤتمر، وتعبيرًا حيًا عن مرحلة جديدة نوعية في العلاقات بين الإخوة المصريين والأتراك.

ولهذا فلقد أضافت خبرة إعداد المؤتمر لخبراتنا في مركز الدراسات الحضارية مع إخوتنا الأتراك في إسطنبول والممتدة منذ ٢٠٠٥، واتسمت دائمًا بالدفء وصدق النوايا وإخلاص العزيمة وابتغاء مرضاة الله؛ من خلال العمل الدؤوب لإعادة اللحمة بين شعوب الأمة الإسلامية التي فرقتها نوازل السياسة والتدخلات الخارجية.

٢- ليس من قبيل المصادفة أن يكون لكل من مكان انعقاد المؤتمر، وشعار المؤتمر والمحاضرة الافتتاحية مغزاه ودلالته، فبالنسبة لانعقاد المؤتمر في الجامعة العربية فالإسلام والعروبة صنوان ومستقبل الإصلاح في العالم العربي يقع في قلب مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي، ولقد مثلت أركان الأمة (مصر وتركيا وإيران) عبر تاريخها أعراق وأقوام الأمة المتنوعة.

ومن ثم أنوه إلى أن القاعة الكبرى الرسمية في الجامعة تتصدر قمتها ثلاث آيات قرآنية تقدم الكثير بالنسبة لصميم موضوع المؤتمر. الآية الأولى هي: ﴿إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ وهي تتوسط الآية الكريمة: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ وآية: ﴿وَاعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُواْ﴾.

إن قيمة التغير ابتداء من النفس والذات إلى قيمة خيرية هذه الأمة ليس بمجرد إيمانها ولكن أيضًا بحضورها وشهودها، وإعلائها قيمة الوحدة والتضامن، ثلاث قيم أساسية ترتكن إليها فلسفة المؤتمر وهدفه. وتقدم لنا حركة فتح الله كولن -مقارنة بحركات الإصلاح الإسلامية الراهنة والسابقة- دلالات مهمة بشأن كيفية تفعيل هذه القيم

الثلاث المتصلة بالذات وبالأمة.

أما شعار المؤتمر فيضيف أمورًا أخرى حول أهداف المؤتمر وموضوعاته. فإذا كان الإسلام رسالة ودعوة للعالمين فإن مستقبل إصلاح العالم الإسلامى يمثل مدخلاً مهمًا في مستقبل إصلاح العالم، بل هو أيضًا شرط له؛ وذلك على ضوء أوجه تميز النموذج المعرفي والحضاري الإسلامي (الوسطي التعارفي التعددي) فى مقابل النماذج المادية الصراعية الاستئصالية.

كما أن حالة العالم وطبيعة من يقوده سياسيًا وفكريًا تنعكس على درجة سلامة هذا العالم ورخائه واستقراره، بل ودرجة ما يعكسه من قبول التنوع والتعدد الحضاري. هذا ولقد كانت مصر وتركيا ركنيْن أساسيين في كافة مراحل تطور وضع العالم الإسلامي وموضعه من النظام الدولي، قوة أو ضعفًا، صعودًا وهبوطًا، ودائمًا كانت الرموز الفكرية والدعوية والسياسية من المصريين والأتراك تقوم بأدوارها القيادية فى الحركات الإصلاحية. وها هو الشيخ فتح الله كولن، بما حققه وحركته من إنجازات خلال النصف القرن الأخير، ينضم إلى هذه السلسلة الذهبية من الأعلام والمجددين والمصلحين، الذين وإن اختلفت تجاربهم وتنوعت، إلا أنهم تركوا بصماتهم على مسار هذه الأمة.

وعلى ضوء ما سبق، يتضح مغزى حمامة السلام التي تتصدر شعار المؤتمر من ناحية محلقة فوق رمزين من أهم رموز مصر وتركيا، ومن ناحية أخرى؛ تنجلي من وراء أشعة الضوء ملامح الشيخ فتح الله كولن.

وأخيرًا ، فإن مشاركة أ.د.أحمد الطيب بمحاضرة افتتاحية للمؤتمر تعكس ما يجب أن يكون للأزهر الشريف، جامعًا وجامعةً، من دور فى عملية الإصلاح في العالم الإسلامي.

٣- كل هذا جرى في رحاب جامعة الدول العربية التي استضافت المؤتمر، وأحاط الأمين العام للجامعة السيد عمرو موسى ومدير مكتبه السفير هشام يوسف الإعداد للمؤتمر وانعقاده بكامل رعايتهم. كما قدم المسئولون عن إدارة المؤتمرات في الأمانة العامة للجامعة كل التسهيلات الممكنة.

وفي الجلسة الافتتاحية التي شارك فيها كلٌ من الأستاذة الدكتورة عاليا المهدي عميدة كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، والأستاذ الدكتور أحمد الطيب رئيس جامعة الأزهر، ود. مصطفى أوزجان رئيس وقف أكاديمية البحوث والانترنت باسطنبول، كان من قبيل المفاجأة السارة أن وجه أ.فتح الله كولن كلمة طيبة إلى المؤتمر قرأها أ. نوزات صواش.

وكان محور كلمة الشيخ فتح الله كولن هو الإنسان، ولذا ليس من قبيل المصادفة ما عنونت به مقالتي هذه.

يقول الشيخ كولن: «الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على سيد المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

أيها السادة الكرام، أعضاءَ هذا المؤتمر العلمي المبارك، من باحثين وعلماءَ ودعاةٍ ومفكرين، أيها الأحبّة الأوفياء...

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته،

إن مؤتمركم هذا جدير بأن تُشَدَّ إليه الرحال. ولولا ظروف صحية تمنعني من مغادرة إقامتي، لكنت أول الحاضرين معكم، ولتربعت جالسًا بين أيديكم، مستمعًا إلى عروضكم القيِّمة، ألتقط درر أفكاركم وتوجيهاتكم. وما ذلك إلا لأن هذا الذي اجتمعتم اليومَ من أجله هو قضية الأمة الأولى، إنها قضية الإصلاح. هذا المفهوم الذي كان ولم يزل أكبر إشكال واجهه الفكر البشري، بمختلف تصوراته ورؤاه. ورغم ما كُتب في موضوعه على المستوى الفكري الصرف؛ فقد بقيت كثير من أسئلته الفلسفية والاجتماعية معلَّقةً في أفق العقل المعاصر. والدليل على ذلك وضع العالم اليوم، المتخبطِ في متاهات الحيرة والاضطراب، بعد استهلاك كثير من نظريات الإصلاح هنا وهناك، ولكن دون جدوى.

أما بالنسبة لنا نحن معشرَ المسلمين، في عالمنا الإسلامي هذا، فإننا رغم ما نملك من رصيد تاريخي ضخم في هذا الشأن؛ إلا أننا ما زلنا نعاني في أغلب الأحوال من عدم وضوح الرؤية، وكثرة العثرات والانكسارات. وذلك لأسباب شتى، منها عدمُ ضبط مفهوم الإصلاح، كما ورد في الكتاب والسنة، وكما مارسه الأنبياء الكرام عبر التاريخ.

أيها الحضور الكريم،

إن نبينا محمدًا ﷺ، كان إمام المصلحين، وقد بُعث رحمة للعالمين، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾. ومن ثَمَّ كانت الرحمةُ هي أساسَ دعوته، وجوهرَ منهاجه الإصلاحي، حتى في أشد الظروف عنفًا وشدة. فإن الإصلاح الحق هو الذي يحمله رجال مخلصون، متعلقون بأشواق الروح، منكرون لذواتهم ومصالحهم الشخصية، ينظرون إلى مظاهر الانحراف في الآخرين بعيون الشفقة والرحمة، ويعالجون جراحات الآخرين، باعتبارها قروحًا تنـزف في أجسامهم هم.

إن الإصلاح تربية وتعليم، وما كان ينبغي للمعلم إلا أن يكون رحيمًا حكيمًا. ومن ثَمَّ فإن التعليم بكل أبعاده الشمولية، هو الذي يمثل جوهر المنهاج الإصلاحي، وقد ثبت في الحديث الصحيح قولُ النبي ﷺ: «إنما بُعِثْتُ مُعَلِّمًا».

إن سر مركزية التعليم في العمل الإصلاحي، هو دورانه على الإنسان، مُعَلِّمًا ومُتَعَلِّمًا. ذلك أن المعلم المنخرط في مهنته بروح التعبد الخالص، يستطيع أن يصنع من تلميذه إنسانًا جديدًا، ينظر إلى مستقبل الأمة بعيون يملؤها الأمل، وقلبٍ ينبض بالمحبة والسلام. ومن ثم فإن إصلاح الأجيال، مرتهن بإصلاح التعليم، وإخراج فلسفته من ضيق المنطق الوظيفي الميت، إلى سَعَةِ العمل الإنساني النبيل، ألاَ وهو بناء الإنسان بكل أبعاده النفسية والفكرية. وإن التعليم بهذا المنطق النبوي الكريم، يستطيع أن يجدد البنى الاقتصاديةَ، والعلاقاتِ الاجتماعيةَ والسياسيةَ والثقافية في البلاد، ويحدوها برفق وهدوء، نحو التآلف والتكامل والنهوض.

إن أول خطوة في مشروع الإصلاح، هي إنتاج الإنسان، الإنسان الذي فَنِيَ عن نفسه في قضية أمته، وتعلق قلبه بأشواق الآخرة، ثم اتخذ مهمته التعليمية مسلكًا لمعرفة الله وعمارة الأرض.

وأخيرا، بارك الله في مؤتمركم.. وزكّى حواراتكم.. وجعل كل كلمة من كلماتكم ﴿كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾.
والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته».

رابعًا: نتائج المؤتمر: كيف استقبل «المصريون» الحركة وفكرها؟

قالت «جيل كارول» في بداية الجلسة التي رأستها -وكانت عن الحوار- إن أحد أهم أسباب مشاركتها في المؤتمر هي التعرف على نمط استجابة المصريين لهذه التجربة التي تعرف عليها الغرب وأشاد بها قبل أن يتعرف عليها الجوار العربي لتركيا، ولقد أشاد بها الغرب باعتبارها توفيقًا بين الحداثة والديمقراطية والعلمانية وبين الإسلام. وإذا كانت اقترابات المؤتمرات الغربية من فكر كولن والحركة قد استدعت قضايا من قبيل الحداثة، الديمقراطية العلمانية، التعددية، المواطنة، الاندماج وما يرتبط بها من مفاهيم المجتمع المدني، المجال العام، التغيير المجتمعي، ومع إعطاء اهتمام خاص بقضايا العنف واندماج مسلمي الغرب والحوار الإبراهيمي ومكافحة الإرهاب والتطرف، فإن اقتراب مؤتمرنا في القاهرة، كان مختلفًا يبحث في غايات أخرى تتصل بمستقبل مسار حركات الإصلاح في العالم الإسلامي. كما سبق وأشرنا.

إن تشخيص الوضع الراهن المعاصر للمجتمعات والنظم العربية والإسلامية يبين كيف أن جهود الإصلاح والتجديد التي تمثل امتدادات لاتجاهات وحركات الإصلاح الحديث (ابتداءً من القرن التاسع عشر الميلادي) إنما تعاني من ضعف الانسجام والتنسيق بين المداخل الأساسية للإصلاح في العالم الإسلامي: المدخل السياسي، والمدخل التربوي- الاجتماعي، ناهيك بالطبع عن المدخل العقدي. ومن ثم، فإن تحديات الوضع الراهن من ناحية ودواعي التفكير الاستراتيجي في متطلبات الاستجابة الفاعلة لهذه التحديات، من ناحية أخرى، تفرض البحث في تفسير هذه الظاهرة؛ أي عدم الانسجام بين هذه المداخل والبحث في النماذج التي تجاوزت هذا الوضع، وكيف أدركها وعالجها الرواد والمصلحون المعاصرون خلال النصف قرن الأخير، وأين دلالة النموذج التركي في هذا السياق؟

ومن ثم باستدعاء ما حدده المؤتمر من غايات وأهداف، وما طرحته البحوث والمناقشات من قضايا وأفكار، حددت الجلسة الختامية مجموعة من النتائج طرحها تفاعل المصريين مع خبرة حركة فتح الله كولن (فكرًا وممارسة):

الإشكالية الأولى: العلاقة بين الفكر والحركة، حقيقة هناك قواسم مشتركة بين فكر كولن الراعي لإصلاح الإنسان وفكر أعلام آخرين انطلقوا من نفس المنطلق؛ نظرًا للاشتراك في مرجعية واحدة.

ولكن يظل الفارق هو أن كولن لم يكن مجرد مفكر ولكنه مصلح نقل الفكر إلى مجال الحركة وبطريقة مؤسسية منظمة ومتعددة المستويات ومتعددة المجالات، وعلى نحو يمثل شبكة من التفاعلات المتعاضدة التي يقوم بها وعليها «حفنة من المجانين» تقدم طاقاها البشرية وليس المالية فقط، استجابة لفكر قيادة إيمانية. وفي هذا يقول فتح الله كولن في مقال «إنسان الفكر والحركية» (أكتوبر ١٩٩٤):

«إنسان الفكر والحركية هو رجل الانطلاقة والحملة، الحركي المخطط الذي يقوم ويقعد على خفقان شد العالم بالنظام مجددًا، ويمثل حركة إقامة صرح الروح والمعنى من جديد بعدما آل إلى السقوط ومنذ عصور، ويُفسر قيمنا التاريخية كرة أخرى، ويستخدم بمهارة مكوك الإرادة والمنطق في الفكر والحركة، وينقش على قماش روحنا ومعنانا زخارف مستظرفة وجديرة تناسبنا.

فهو في خط الحياة الممتد على مدى فصولها من الحس إلى الفكر، ثم إلى الحياة العملية، يتنفس النظام دومًا، وينشغل بحس البناء والإنشاء أبدًا. إنه وليّ الحق اللدني الذي يُعِدّ «قادة أركان» الروح ومهندسي العقل وعمال الفكر، بدلاً عن استخدام القوة المادية لفتح البلاد ودحر الجيوش».

وهذا الفكر الذي تنطلق منه الحركة ليس إلا فكرًا إسلاميًّا يبدأ من القلوب من داخل الإنسان ليشع الإيمان عملاً. وفي هذا يقول أيضًا محمد فتح الله كولن في مقاله «الخصوصيات الأساسية للفكر الإسلامي» (١٩٩٩):

«منذ أن نصب الإسلام سرادقه في الأرض، توجه إلى القلوب بأشد قوته، وسعى لفتح القلوب، ورسَمَ صورتَه في كل وجدان، ثم حَمَل على وحدات الحياة كلها. فثم تناسب دائم بين تعمقه في الصدور وتأثيره في فصول الحياة. فبقدر عمق تغلغله في الأرواح وتأصله فيها، يطفح فيضُ تأثيره في حياتنا وانعكاساته فيما حولنا. بل نستطيع

القول بأن الآمال والأشواق ومسلمات القبول المستيقظة فيما حولنا باسم الإسلام، تتحقق تمامًا، بالتناسب مع عمق هذه الصورة الداخلية وسعة إحاطتها. فكلما تعمق القبول الابتدائي هذا في دواخل البشر، زادت قوة تأثيره في البيئة المحيطة، وتحددت الوجهة التي يوليها المجتمع في حياته الأخلاقية والاقتصادية والسياسية والإدارية والثقافية. ذلك في كل زمان وبقدر هذا الإذعان الداخلي. نعم، المجتمع -من كل الوجوه- يحمل في سيماه خطوطًا مهمة منه، ويُظهر الفن والأدب على محياه ألوان هذا المحتوى الداخلي وزخارفه، ويُسمَع ويُستشعَر في كل مكان بين سطور الوجود والأشياء صوت هذا المحتوى الداخلي ونَفَسُه وأداؤه، ويشجي كل شيء مرئي أو خافٍ أسماعنا بأنغام رائعة يلحنها لسان هذا المحتوى الداخلي الصامت بلا صوت ولا كلام».

إذن المطلوب هو الفعل المقرون بالإيمان والإخلاص. وفي هذا يقول أيضًا الشيخ فتح الله كولن: «لو أن المرء طلب الإخلاص واليقين في اليوم مائة مرة فما هو من المكثرين. لكن كيف ينبغي أن يكون الطلب؟ دعاءَ قول أم دعاءَ فعل؟ أرى أن دعاء الفعل هو الأصل، لكنه لا يمنع من دعاء القول. أما الأفضل فدعاء قول يلازمه دعاء فعل. وإذا كان لنصيحتي مكانة عندكم، فنصيحتي الأولى والأخيرة هي أن تطلبوا مرضاة الله تعالى. فقد تنسون طلب الجنة في دعواتكم أو الاستجارة من النار، لكن حذارِ أن تنسوا طلب الإخلاص واليقين بإلحاح؛ لأن الأمر لا يحتمل النسيان. إذا تلاشى الإخلاص وضاع اليقين لدى الفرد فقد تدحرج في فراغ مخيف؛ إذ أقواله لا تتجاوز حنجرته، وأفعاله لا تعبر عن أي معنى نبيل».

إذن مصدر الفكر التجديدي ومبدعه، الشيخ فتح الله كولن، يريد حركة مقرونة بإيمان وإخلاص ولا مفر أن يقوم عليها «حفنة من المجانين»، وفي هذا يقول أيضًا الشيخ فتح الله: «مجانينَ أريد، حفنةً من المجانين... يثورون على كل المعايير المألوفة، يتجاوزون كل المقاييس المعروفة. وبينما الناس إلى المغريات يتهافتون، هؤلاء منها يفرون وإليها لا يلتفتون. أريد حفنة ممن نسبوا إلى خفة العقل لشدة حرصهم على دينهم وتعلقهم بنشر إيمانهم؛ هؤلاء هم «المجانين» الذين مدحهم سيد المرسلين؛ إذ لا يفكرون بملذات

أنفسهم، ولا يتطلعون إلى منصب أو شهرة أو جاه، ولا يرومون متعة الدنيا وماها، ولا يفتنون بالأهل والبنين...

يا رب، أتضرع إليك... خزائن رحمتك لا نهاية لها، أعطِ كل سائل مطلبه، أما أنا فمطلبي حفنة من المجانين... يا رب يا رب...».

إن أهمية وتفرد هذه العلاقة بين الفكر والحركة في منظومة الشيخ فتح الله كولن (والتي محورها إعادة بناء «الإنسان الجديد»)، قد نوه إليها المستشار طارق البشري (المؤرخ والمفكر الإسلامي، ونائب رئيس مجلس الدولة المصري الأسبق) في المحاضرة الختامية للمؤتمر. حيث بدأها مؤكدًا **أن الواقع هو مفتاح فهم المستقبل، وأن أسئلة الحاضر الممتد هي التي تصوغ رؤيتنا المستقبلية في الفكر والحركة**. وأننا حين ندرس خبرات الإصلاح لا ندرسها لننسخها في بلادنا دون مراعاة لاختلاف السياقات الزمنية والمكانية والاجتماعية والثقافية، وإنما ندرسها للاستفادة منها مع مراعاة هذه الفروق الدقيقة. **وأن مشكلة الأمة تتمثل في أن «أذرعنا لا تعمل جيداً، وأرجلنا لا تسير جيداً، وهي مشكلة حركية تتعلق بالقدرة على جعل أهدافنا تتوافق مع مصالحنا مادياً ومعنويًا»**.

وخلص المستشار البشري في نهاية محاضرته إلى أن مشكلتنا الحقيقية التي يعاني منها واقعنا الآن لا تكمن أبدًا في ضعف الأفكار، وإنما تكمن في ضعف التنظيم، وعلينا أن نواجهها بما يملك أصحاب القدرة على الحركة والتحريك من إمكانيات القيام بها.

الإشكالية الثانية: العلاقة بين الواقع والاجتهاد، الاستجابة لتحديات الواقع وإدراك ما يقدمه من فرص وما يفرضه من قيود وضغوط، دون التخلي عن الثوابت. وبينت حركة فتح الله كولن وفكره الارتباط الوثيق بالواقع المحيط ومن ثم عدم الاكتفاء بالأطروحات الفكرية والنظرية، ولكن التوجه إلى وضع خطط وبرامج عملية للالتحام بهذا الواقع من أجل تغييره وفقًا للمرجعية الإسلامية وباجتهاد وتجديد في الطرائق والسبل بما يستجيب للإطار الوطني والإطار العالمي ولا يبقى دعاوى الإصلاح حبيسة الآمال والأحلام أو فريسة لصدام والتصفية. وفي هذا يقدم فتح الله كولن في مقاله «الإنسان الجديد» (مارس ١٩٩١) تحليلاً واعيًا بمسيرة تاريخ الإنسانية منذ القرن الثامن

عشر الميلادي، مبشرًا بأن القرن الواحد والعشرين سيكون قرن الإيمان والمؤمنين وعصر انبعاثنا ونهضتنا من جديد. كما يقدم في مقاله «نحو عالمنا الذاتي» (أكتوبر ١٩٩٣) تصوره عن كيف يمكن أن نفتح للعالم صفحة جديدة بالتوصل إلى تفسير جديد للكون من خلال الإحساس بالروح الإسلامي ومعناه. وهو يقول أيضًا في مقاله «نحو عالم الغد» (يوليو ١٩٩٣) «أن أساس حياتنا الروحية قائم على الفكر الديني... والذين يختلقون صدامًا بين الدين وبين العلم والمحاكمة العقلية، هم بؤساء جهلوا روح الدين والعقل... لنضع جانبًا بلبلة التكوينات الجديدة في العالم، نحن لا نصدق بولادة شيء جديد -من الكيان الرأسمالي القديم، أو أحلام الشيوعية أو تكسيراتها الاشتراكية أو هجينها الديمقراطية الاجتماعية، أو خرق الليبرالية التالية. الحقيقة هي أنه إنْ كان ثَمّ عالم مشرع الأبواب لنظام عالمي جديد فهو عالمنا نحن...».

إذن فإن كولن، ومنذ نهاية الحرب الباردة وسقوط الشيوعية ودخول العالم مرحلة تحولات جديدة، قد أدرك حقيقة هذا الواقع وتهاوي فلسفاته المادية ودخول المجتمع التركي من ناحية -والمجتمع العالمي من ناحية أخرى- مرحلة مراجعة تستشعر فراغًا يتطلب من يملأه، وقدم فتح الله كولن اجتهاده الإسلامي ليس لتركيا فقط ولكن للعالم كله.

الإشكالية الثالثة: العلاقة بين الداخلي (الوطن) والبيني (الأمة الإسلامية)، والخارج (العالم). فالإصلاح في العالم الإسلامي خلال المرحلة الراهنة من تطوره يواجه تحديات العولمة وتزايد اختراق الخارجي للداخلي؛ بحيث لا تنفصل معطياته الداخلية عن هذه التحديات، وقدمت حركة كولن استجابة لمتطلبات المجتمع التركي في علاقته بالدولة، كما مثلت وعيًا بأن الداخل التركي جزء من الأمة الإسلامية، وأن على تلك الأخيرة واجب نحو الإنسانية والعالم لإيجاد حل لأزمة الحضارة المادية؛ ومن ثم تقدم بديلاً للإنسانية من مرجعية إسلامية.

فباستقراء تاريخ حركات الإصلاح الإسلامي، وتيارات الفكر الإسلامي، خلال القرون الثلاثة الأخيرة، على الأقل، يمكن ملاحظة أنه كان لها امتداداتها خارج نطاق

ظهورها، وأنه كان لها انعكاسات في دوائر ومستويات متداخلة، إلا أنه في ظل العولمة وثورة المعلومات وفي ظل التكالب الاستعماري الجديد على العالم الإسلامي، وفي ظل تدفقات هجرة المسلمين إلى الغرب وتبلور الوجود المسلم في مجتمعاته، أضحى للفكر الإصلاحي والحركات الإصلاحية الإسلامية امتداداتها الطبيعية في الغرب أيضًا، وليس في أرجاء العالم الإسلامي فقط.

وإذا كان الداخل التركي قد مارسَ تأثيره على ما تواجهه هذه الحركة من فرص وقيود، فمما لاشك فيه أن الاهتمام المتنامي في الغرب بفكر الشيخ فتح الله كولن وحركته، وتصنيفها بأنها تعبير عن نمط من إسلام ليبرالي أو إسلام حداثي وعلماني يحقق الالتقاء بين العالم الإسلامي والغرب له دلالات أخرى.

هذا النمط من الاهتمام الغربي أثار تساؤلات، وأحيانًا شكوك واتهامات حول «الثابت والمتغير» في اجتهاد هذه الحركة التجديدية الإصلاحية، وهو أمر تكرر ظهوره مع جميع حركات الاجتهاد والإصلاح خلال قرون ماضية، وهذا ما نوَّه إليه كلٌّ د.محمد عمارة ود.محمد سليم العوا خلال المؤتمر.

الإشكالية الرابعة: مدى تحقيق الانسجام بين الأبعاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية لخبرات الإصلاح من أجل تحقيق هدف النهضة.

إن كان الغرب قد درَجَ على تصنيف حركات الإصلاح وتيارات فكره الإسلامي بقدر ابتعادها أو اقترابها من نموذجه، ومن هنا كانت تصنيفات المعتدل، الراديكالي، الحديث، السلمي، العنيف... فإن تصنيفات أخرى في العالم العربي والإسلامي قد درجت على التصنيف وفق مجال الإصلاح. ومن هنا برزت ثنائية ما هو سياسي، وما هو لاسياسي، وفقًا للمفهوم الحداثي الوضعي العلماني للسياسة، باعتبارها صراعًا من أجل السلطة والحكم بالأساس، كذلك برز الفصل بين جوانب الحياة، كما لو أن الإصلاح يمكن أن يتحقق على جانب تاركًا الآخر. في حين أن الحقيقة أمر آخر، ألا وهي أن جميع مجالات الحياة -وفق الرؤية الإسلامية- تتحاضن وتصب في بعضها البعض. وأن كان الأمر يقتضي اختيار منطلق للبداية. ويظل منطلق إعادة بناء الإنسان اختيارًا لابد أن يقود

إلى الاختيارات الأخرى.

وإذا كان قد شاع عن الشيخ محمد عبده مقولته الشهيرة «لعن الله السياسة» فلا بد وأن نستحضر أيضًا قوله -غير الشائع- أنه بدون تربية وتعليم ستتكرر الانقلابات والثورات بلا نتيجة. بعبارة أخرى، إذا كان قد ركز الغرب والمسلمون على الإسلام بوصفه قوة سياسية وجهادًا عسكريًّا، إلا أن تلك القوة لم تتحقق، ولن تتجدد بدون النهوض بالإنسان ابتداء؛ أي ما أسماه الشيخ فتح الله كولن «الجهاد المعنوي». وأرى أنه الأساس للإسلام الحضارى الشامل لكل جوانب الحياة وليس مجرد مايسمى الإسلام السياسى أو الإصلاح التربوى أوغيرها من التصنيفات الجزئية.

فيقول الشيخ في مقال «الشعور بالمسئولية «(يوليه ١٩٩٥):

«لقد كان لكل عصر كرامة. فولدت الإنسانية من جديد بالإسلام في القرن السادس الميلادي، وعاد كثير من أقوام الترك إلى الحياة كَرَّة أخرى بالإسلام في القرن العاشر الميلادي، وانشقت بالاستحالة شرنقة عن فراشة في «سوكود» في القرن الرابع عشر الميلادي. وأظن أن كرامة القرن الحادي والعشرين ستظهر بملء شعبنا والشعوب المرتبطة به مكانه اللائق في الموازنات الدولية. وسيدور هذا التكون الجديد الذي يغير وجهة تاريخ العالم ومسيرته، في أفلاك الروح والأخلاق والعشق والفضيلة. نعم، نؤمن أننا بهذا الجهاد المعنوي الذي يمكن تسميته بكفاح العلم والأخلاق والحق والعدل أيضًا، سنلم شعث أشلاء «أمتنا» المباركة الممزعة البئيسة والمشردة في أرجاء الأرض المختلفة، لتجتمع الأجيال التي ظلت بلا راعٍ ولا غاية حتى اليوم في ظل الفكر، فتعيش «الانبعاث بعد الموت» من جديد من نشوة الوصل بـ«لواء الحمد».

كذلك يقول الشيخ في مقال «الخصوصيات الأساسية للفكر الإسلامي (أبريل ١٩٩٩):

«إن الهمم الفكرية والتخطيطية والفنية تولد ابتداءً في ذات الإنسان، ثم تتشكل صورها، ثم تتوسع وتنبسط إذا وجدت المناخ الملائم للنمو والتطور. فكذلك أيضًا العبادات والأخلاق والحياة الروحية والثقافية والمناسبات البشرية الأخرى كافة يُستَشعَر

بها بداية في عمق الإنسان إيمانًا وإذعانًا، ثم تنمو لتحيط بالحياة كلاً، وتسربل بصبغتها التصرفات البشرية كافة، فتكون مُعِينا ومُوَجِّها أساسيًا لكل همة وحملة وحركة وفعالية، مشعرًا بنفسه وبوجوده في كل الأحوال... ومن الحق أن حقيقة الإيمان المتأصلة في عالمنا الداخلي، إنما تديم وجودها بقدر تناميها وتوسيعها في الحياة الواقعية... فإذا بُذِرت بذور الإيمان وترعرعت واخضرّت في القلوب، ثم تحولت إلى استقامة ووثوق في التصرفات، وانقلبت إلى وقار وخشوع في الصلاة، ورفدت وازع الحقانية والعدل في علاقاتنا الاجتماعية؛ فذلك يعني أن الأفق منبسط أمامه إلى اللانهاية للتطور والتوسع».

خلاصة القول: لقد قدمتُ مجموعة النتائج العامة السابقة مقرونة باستشهادات من فكر الشيخ فتح الله كولن، وذلك ليس إلا لمجرد ضرب الأمثلة من الخريطة العميقة لفكر هذا الشيخ المصلح. حرصت على هذا لبيان أن المؤتمر، مهما كانت دلالاته، إلا أنه لم يستطع أن يقدم قراءة عميقة في خرائط فكر الإنسان، الشيخ، العالم، المفكر، الفقيه، المصلح، الناشط، الصوفي،... فتح الله كولن، وتجلياتها العملية في مجالات الحركة الإصلاحية، سواء داخل تركيا وخارجها، في أنحاء الأمة الإسلامية، وبقية أرجاء العالم. كما لم يستطع المؤتمر بالطبع أن يعكس حقيقة جهود المنتمين لهذه الحركة، ومدى ما يمثله الفكر والحركة من جديد أو من استمرارية مقارنة بخبرات إصلاحية أخرى في العالم الإسلامي.

ولقد أجمعت الشهادات التي قدمها في الجلسة الختامية للمؤتمر كلٌّ من د.حسن أبو طالب د.ناهد عز الدين، د.هبة رءوف، د.هدى درويش، أ.عصام سلطان على هذا. حيث ركز د.حسن أبو طالب على اهتمام الحركة بتقوية الروح والنفس، مع اهتمامها بالتنظيم وإقامة المؤسسات والابتعاد عن الشخصنة. أما الأستاذ عصام سلطان، فأشار إلى إيمان الحركة بشمولية الإسلام والتخصص فى العمل. أما د.ناهد عز الدين، فأشارت إلى اهتمام الحركة بالشباب وتناولت مفاهيم أساسية في الحركة وهي: الخدمة، والهمة، ومفهوم «المتولى» الذي يقتدي به الطلاب. وأشارت د.هبة رءوف إلى أن هناك «روحًا تسري» في الحركة تفسر ما يقوله البعض عن الحركة بأنها تنظيم ولا تنظيم. وركزت على «الأدب»

الذي تتسم به الحركة وأعضائها حيث الحرص على استعادة البعد الأخلاقي في بناء الإنسان.كما استعرضت د.هدى درويش بعض المبادرات والأنشطة التي قامت بها الحركة. أما د.يوهان (أكاديمي ألماني)، فركز على كيفية تعامل الحركة مع أسئلة: لماذا نصلح، وما الذي نصلحه، وكيف نصلحه؟ كذلك أبرزت هذه الشهادات الحاجة إلى مزيد من الانفتاح والتفاعل العربي التركي مع الأخذ في الاعتبار خصوصيات الأطر الداخلية لكل من الجانبين.

هذا ولقد ركزت محاضرة المستشار طارق البشري في ختام المؤتمر على مدلولات خبرة العلاقات العربية التركية التاريخية بالنسبة لواقع هذه العلاقات ومستقبلها. فلقد شدد البشري على أهمية التجربة العثمانية، ولفت الانتباه إلى أن فترة الحكم العثماني للدول العربية كانت المعوق الرئيسي لتجدد الحركة الصليبية في منطقتنا لأنه على مدى التاريخ كان خط الدفاع الرئيسي لهذه المنطقة يتكون من نقاط ثلاث: دمشق، القاهرة، الحجاز، وما من دولة رمت إلى الوحدة والنهوض إلا وسعت إلى التكامل مع هذه النقاط التي تحولت إلى «*سور الإسلام العظيم*» بانضمام اسطنبول والأناضول فأصبح هذا السور خطًا رادعًا لأية أطماع خارجية.

وعرض المستشار البشرى لبعض المحطات المهمة في علاقة مصر والحركة الوطنية المصرية بالدولة العثمانية: فبمعاهدة لندن ١٨٤٠ صار لمصر تاريخ شبه مستقل عن الدولة العثمانية حيث ضعف التأثير المتبادل لكن الصلات الحضارية لم تنقطع بين استانبول والقاهرة.وظلت الحركة الوطنية المصرية تستقوي معنويًا بالدولة العثمانية ضد الاستعمار حتى عام١٩١٤. وبعد معاهدة لوزان ونجاح أتاتورك في تركيا تعاطف معه المصريون العلمانيون.

وبعد ثورة ٢٣ يوليو، اتجهت تركيا إلى حلف الأطلنطي لتأمين حدودها من الخطر الروسي الذي يهدد الأمن القومي لها، في حين كان الخطر الذى يواجه مصر هو إسرائيل مما أدى إلى توتر العلاقات مع الغرب الداعم لها. وأشار إلى أن الدرس المهم هنا هو أن تقسيم بلداننا إلى أقطار صغيرة أدى إلى تباين السياسات في حفظ أمن الجماعة الذي هو

الوظيفة الأولى للدولة.

وفيما يخص مستقبل العلاقات العربية التركية، أكد المستشار البشرى على ضرورة دراسة الأوضاع الأمنية العامة والمشتركة للخروج باستراتيجية واحدة جامعة.

تناول البشرى مشكلة التجزئة والتقسيم وأشار إلى أن الأمة كانت دولة واحدة في عهد النبي ﷺ، ثم تحولت إلى دولتين في العصر الأموي والعباسي، ثم إلى ثلاث في العهد العثماني والصفوي والمملوكي، ثم تناثرت إلى ما آلت إليه الآن، وأن هذا التقسيم لم يعكس مصالحنا وإنما عكس مصالح الدول الغربية والاستعمارية داخل بلادنا، حيث وضعت حدود مصر الحديثة في مؤتمر لندن ١٨٤٠، وحدود الشام في مؤتمر «سايكس بيكو»، وحدود إفريقية في مؤتمر «برلين». وأشار إلى وقوف كثير من الدول الغربية في وجه أي محاولة عربية للوحدة ولو بين دولتين إما بالمؤامرة أو بالغزو المسلح. ومشكلة التجزئة هذه تعاني منها أيضًا الحركات الإسلامية التي لابد أن تكون اندماجية وليست مفتتة. فحل مشكلة التجزئة يكون بالتآزر.

وإذا كان المؤتمر على هذا النحو بمثابة تعريف بالشيخ والحركة وموضعهما من حركات الإصلاح في العالم الإسلامي الآن، إلا أن الأمر يستلزم متطلبات أخرى بعد المؤتمر، وذلك على ضوء القضايا الكامنة في البحوث وفي المناقشات والتي تهم جمهور المسلمين، وتثير خلافاتهم، كما تبرز طموحاتهم وهم يسعون إلى إصلاح أحوالهم من داخلهم ابتداء، وتحت ضغط وتأثير الخارج وتدخله. ومن أهم هذه القضايا: الشورى، تطبيق الشريعة، الدولة الإسلامية، الخلافة، الجهاد، وحدة الأمة.إن العلاقة بين جميع هذه القضايا وبين عملية التربية الإيمانية والوجدانية والفكرية التي تمثل المنطلق والأساس يشع آثاره على جميع مجالات الحياة، تلك العملية التي تقع في قلب فكر الشيخ كولن وحركته، وكيفية تأثيرها على المجتمع والدولة في تركيا، ما زالت تستدعي منا مزيد تدبر لنؤصل مفهومًا جديدًا من «السياسة» المأمولة في العالم الإسلامي؛ وهي السياسة التي يقع في قلبها «الإنسان الجديد» كما قدمه الشيخ فتح الله كولن وكما تبذل الحركة «الخدمة» للوصول إليه، إحياءً وتجديدًا للأمة وللإنسانية.

قراءة في كتاب «الثورة الكونية الثالثة» لـ أ.السيد ياسين (*)

مقدمة:

إن القراءة في كتاب «الثورة الكونية الثالثة» ليس بالطبع قراءة في كامل «المشروع الفكري للسيد ياسين» ولكن قراءة في لقطة زمنية من لقطات تكون هذا المشروع، أو بالأحرى تجلياته في تطوراتها.

ومن ثم، فإن مخرجات هذه القراءة لا تكتمل بالطبع إلا بتسكينها مع قراءات أخرى في لقطات زمنية سابقة وتالية على تلك التي تغطيها هذه اللقطة المتجسدة في كتاب الثورة الكونية الثالثة، الذي أقدم قراءتي له. ذلك مع الأخذ في الاعتبار أننا أيضًا بصدد تناول لقطة زمنية في مرحلة تحولية من مراحل النظام العالمي ومن موضع العالم العربي والإسلامي منه بصفة خاصة، تغطي العام الأول بعد الحادي عشر من سبتمبر.

ولعل عنوان الكتاب يكتسب مغزاه وأهميته من مضمون الكتاب ذاته، هذا المضمون الذي تجسده مقالات عبرت عن تفاعل مشروع أ.ياسين مع هذه التحولات؛ فإن إنتاج أ.ياسين في معظمه، أو على الأقل فيما اطلعت عليه في مجال الحوار، هو كتب مؤلفة من واقع تفاعله مع أحداث وكتب ومشروعات بحثية، ذلك التفاعل الذي يسجله السيد ياسين لحظة بلحظة في مقال أسبوعي بعد آخر عبر فترة ممتدة نسبيًا يستغرقها السيد ياسين

---

* قدمت هذه الدراسة في: أعمال ندوة «قراءة في فكر أ.السيد يس»، المنعقدة بالمجلس الأعلى للثقافة، بالتعاون مع مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، ٣-٤ مارس ٢٠١٠.

في إفراغ شحنة تفاعلاته المعرفية والفكرية مع الحاضر، وعلى ضوء السوابق ونحو محاولة للاستشراف.

ومن ثم، فإن ادعاء قراءة السيد ياسين من واقع قراءة كتاب واحد أو كتاب بعينه هو ادعاء تنقصه المصداقية. ومن ثم، فإن قراءتي الأولى العامة في هذا الكتاب، والتي سبقت قراءتي الثانية من أجل كتابة التعليق، أكدت لي الانطباع العام، والذي سبق وتكون لدي حين قرأت أ.ياسين من خلال كتابات سابقة، حيث إنها تمثل في تراكمها منظومة متكاملة. وبقدر ما لهذا المنهج في إعداد كتاب ثم كتب متتالية من مزايا، وخاصة مشاركة المؤلف في مسلسل متصل من انفعالاته وتفاعلاته الفكرية مع أحداث السياق المحيط، سواء كانت وقائع أو مؤلفات أو جدالات..، بقدر ما يضع هذا المنهج ذاته القارئ المتخصص الباحث عن فكر السيد ياسين في هذا الكتاب، أو ملامح مشروعه الفكري بصفه عامة وكيف تتجسد في هذا الكتاب، أمام صعوبات منهاجية، تتطلب واحد من أمرين: السباحة في صفحات وفصول هذا الكتاب، بدون بوصلة توجه هذه السباحة، فتتحقق متعة السباحة الحرة وما تصادفه من شطئان ترتكن إليها، فيتم التوقف الانتقائي عند قضية أو أخرى تستدعي الاهتمام.

والأمر الثاني؛ هو السباحة وفق بوصلة تحدد المنهاجية والمنطلقات والمخرجات المأمولة. وإذا كان الأمر الأول يكون مقبولاً من المتعرفين الجدد على فكر السيد ياسين إلا أن سابقي المعرفة به وبفكره لا يُقبَل منهم إلا الأمر الثاني.

ونظرًا لمعرفتي السابقة بمثل هذا النمط من كتابات السيد ياسين فلقد قررت اتباع المنهج الثاني؛ أي السباحة وفق بوصلة تتمثل في تصميم إطار نظري للقراءة، ولقد صممته من خلال معرفتي بفكر وخبرة السيد ياسين، على الأقل خلال تفاعلي المباشر معه طيلة ثمان سنوات عبر أنشطة مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات (برنامج حوار الحضارات سابقًا). تلك الأنشطة التي شارك السيد ياسين في كثيرٍ منها، كمتحدث أو معقب أو رئيس جلسة، وأخيرًا يشارك فيها باعتباره أحد أعضاء مجلس إدارة المركز.

ومن أهم المناسبات التي قمت فيها بتحليل فكر السيد ياسين تلك الناجمة عن قراءة مقدمات التقرير الاستراتيجي عن تأصيل الحوار بين الحضارات وعن قراءة دراسته الشاملة عن المداخل الثقافية للتغير العالمي والكوني في عصر المعرفة والمعلومات، تلك القراءات جعلتني أصنف أ.ياسين بين أصحاب الخطابات الليبرالية عن حوار/ صدام الحضارات مقارنة بالخطابات اليسارية والقومية والإسلامية.

ولقد كان هذا التسكين نتاج أولى جهودي الفكرية (٢٠٠٧) في مجال رسم خريطة وتصنيف اتجاهات خطابات عربية وإسلامية في إشكالية العلاقة بين الحضارات والناجمة عن خبرة إدارتي للمركز طوال خمس سنوات (منذ ٢٠٠٢).

بعبارة أخرى، كان فكر أ.ياسين أحد روافد الفكر الذي تفاعلت معه من منطلق اهتمامي كأستاذة علاقات دولية بمجال العلاقة بين الحضارات، وهو المجال الذي يوسع من نطاق علم العلاقات الدولية وحدوده ليمتد إلى علوم اجتماعية أخرى وخاصة الاجتماع والتاريخ والفلسفة وكل ما يقدمونه من عالم الأفكار والرؤى والتصورات.

بعبارة أخرى، كان احتكاكي بفكر أ.ياسين قد تزامن مع مرحلة انفتاح تخصصي على مجال العلاقات الدولية في الفكر الإنساني بكافة روافده: الاجتماع، التاريخ، الفلسفة، الاجتماع، الدين... وهي مرحلة مصاحبة وتالية في نفس الوقت لمرحلة تأسيسية ثانية مررت بها، ألا وهي اقترابي من حقل تخصصي من منظور إسلامي، وذلك بعد أن مررت بمرحلة تأسيسية أولى قاربت فيها نظرية العلاقات الدولية من منظورات غربية مقارنة أسست أركان هذا العلم الحديث. وهي المنظورات الوضعية الواقعية بالأساس، والتي أخذت تمر بمراجعات استدعت منظورات نقدية تعطى مساحة أكبر لأثر الفكر والفلسفة والاجتماع والتاريخ لفهم العلاقات الدولية.

وكان لاحتكاك آخر بفكر أ.السيد ياسين، منذ ما يزيد عن عقد من الزمان (١٩٩٨)، موضع آخر من تكويني وذلك خلال ندوة مناقشة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام التي نظمها مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة، بالتعاون مع جامعة

العلوم الإسلامية والاجتماعية بفرجينيا. وكان موقف السيد ياسين حينئذ من المشروع – وعلى خلاف غيره من المناقشين والمعقبين في الندوة (كما سنرى لاحقًا)- قاسيًا في تقديره لسلبيات المشروع دون استحضار أية إيجابيات. إلا أنه كان لتعليقه حينئذ مردود كبير في ذهني؛ حيث أكد في رؤيتي أهمية أن أقدم للقارئ إجابة واضحة على سؤال أساسي؛ هل مشروع علاقات دولية في الإسلام هو نظرية إسلامية، أم منظور إسلامي للعلاقات الدولية، أم هو مجرد بنية تحتية لتقديم منظور إسلامي؟

خلاصة القول من هذا التمهيد: أنني أقترب من قراءة الكتاب من إطار نظري أثر في تشكيله خبرتان متكاملتين من تفاعلي مع فكر السيد ياسين: الأولى في طور تأسيس وبناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدولية مقارنةً بمنظورات أخرى، والثاني في طور تأسيس وبناء مجال دراسات حضارية دولية استكمالا لجهود أ.د.منى أبو الفضل في التأصيل المعرفي والنظري لهذا المجال، باعتبارها أستاذة نظرية سياسية انفتحت على العلوم الاجتماعية والإنسانية، كذلك فإن أ.ياسين عالم اجتماع عبر –كما سنرى– عن أهمية تكامل الأبعاد المعرفية في تكوين رؤية اجتماعية شاملة، فانفتح على علم السياسة مشاركًا فيه من منظور اجتماعي وحضاري، وخاصةً في مجال تأسيس حوار حضاري.

وبناءً عليه، كان لابد للإطار النظري للقراءة في هذا الكتاب أن يتأثر بهذه الخبرات المتعددة سواء مع أ.ياسين أو من خلال خبرتي كأستاذ علاقات دولية. وآمل ألا يكون تطبيق هذا الإطار النظري مفرطًا في تحيزاته، مع الاعتراف بأن هذه التحيزات، ستكون معلنة ولا غنى عنها في مثل هذه القراءة الساعية ليس لتلخيص تقليدي لكتاب ولكن الساعية لقراءة متعددة المستويات بحثًا في وعن وحول «منظور السيد ياسين» وإسهامه في هذا المجال المهم: الحوار الحضاري والدراسات الحضارية، والتي مثلت تداعيات ١١ سبتمبر عليه نقطة تغير مهمة بشأنها.

وهنا أستدعي مقولة أ.ياسين في هذا الصدد، أي عن صعوبات القراءة النقدية المركبة وأهدافها: «غير أن الباحث حتى ولو لم يعلن عن ذاتيته» بمعنى توجهه النظري الأساسي

منذ البداية، فإن القارئ المدرب صاحب النظرة الفاحصة يستطيع أن يكتشف المرجعيات الفكرية لصاحب الخطاب، وذلك في ضوء تحليل المفاهيم والمصطلحات التي يستخدمها، بالإضافة إلى طريقة تفسيره للبيانات التي يجمعها (ص ١٧٥ - ١٧٦).

وتتلخص عناصر الإطار النظري في الآتي:

١- ما هو الخيط الناظم بين أجزاء الكتاب؟ وما هو الخيط الناظم بين كل جزء وما يجسده عنوان الكتاب، فهو عنوان جذاب وصارخ شأنه شأن عناوين كتب أ.ياسين؟

٢- ما الأدلة المنهاجية على ليبرالية توجه السيد ياسين سواء من واقع مفهومه عن حوار الحضارات باعتباره سبيل لتعاون الإنسانية لحل مشاكلها، ومن واقع موضع الدين من منظومة فكر الكتاب ومن واقع إشكالية العلاقة بين الثقافي/ السياسي، وبين القيمي/ المادي؟

٣- ما هو منهجه في الكتابة؟ تقديم رؤى فكرية مطلقة؟ حوار مع كتب ذائعة؟ نقل خبرة ملتقيات؟ وما هو نمط انفتاحه على العلوم الأخرى؟

٤- ما هي أهم القضايا المعرفية والنظرية والسياسية التي يطرحها الكاتب؟ وكيف تعكس أجندة البحث والتفكير خلال عقد من الحوارات في ظل العولمة؟ وكيف قرأتُ هذه القضايا من منظوري في دراسة العلاقات الدولية؟

٥- ما الدلالة الراهنة لرسالة الكتاب الذي تم تأليفه منذ ثمان سنوات، وذلك في ظل التغيرات الدولية في العقد الأول من الألفية الثالثة؟ وأين العلاقات الدولية من فكره وهو عالم الاجتماع المنفتح على العلوم الإنسانية الأخرى؟ وكيف أفادني كمتخصصة علاقات دولية قراءة هذا الكتاب؟ وما دلالته بالنسبة للمنهاجيات الجديدة في دراسة العلاقات الدولية؟ ما خصائص منهجه وهو الدائم الوصف له بأنه المنهج التاريخي النقدي المقارن؟

٦- وأخيرًا، ما موضع رسالة هذا الكتاب من رسائل كتب سابقة عليه وأخرى

لاحقه به، أي ما هو موضع هذا الكتاب من خريطة كتبه المنشورة على الأقل خلال العقد الأول من الألفية الثالثة، ذلك العقد الذي أسميه عقد الحوارات، والذي شهد احتكاكي مع صاحب قلم «الحوارات» بأنواعها وارتباطاتها بقضايا العالم المعاصر؟

وإجابة هذا السؤال الأخير تمثل خاتمة هذه الدراسة، تأكيدًا لما سطرته في مقدمة هذه الدراسة، ألا وهو أن القراءة في كتاب واحد ليست القراءة في المشروع الفكري للسيد ياسين، ولكنني حاولت أن أسبح في أحد اللقطات دون إسقاط خبرتي السابقة مع اللقطات الأخرى، قبل وبعد هذا الكتاب.

وعلى ضوء أسئلة الإطار النظري يمكن تقسيم القراءة في ثلاثة أقسام:

الأول: في مضمون الكتاب ورسالته: الخيوط الناظمة للمقالات.

الثاني: في الأبعاد المنهاجية للكتاب وخريطة قضاياه.

الثالث: خاتمة: في الآفاق الاستشرافية لمقولات السيد ياسين بعد ثمان سنوات من كتابة مقالات الكتاب.

أولاً: في مضمون الكتاب ورسالته: الخيوط الناظمة

إن الاقتراب من مضمون الكتاب ورسالته، وهو المكون من مجموعات من المقالات الأسبوعية التي تم نشرها عبر ما يزيد عن العام، مهمة صعبة، إلا أن أحد الإجراءات المنهاجية لتجاوز هذه الصعوبة هو البحث في الخيط الناظم للكتاب كله، والخيوط الناظمة لكل من الأقسام الخمسة في الكتاب.

١ - أين الخيط الناظم بين أجزاء الكتاب؟

يتبين من المقدمة أن الاهتمام العالمي بحوار الحضارات -نظريًا، وفكريًا، وحركيًا- لم يكن وليد نظرية هانتنجتون أو ١١/٩/٢٠٠١، فهو يسبق على ذلك حيث بدأ اهتمام أ.ياسين به منذ ١٩٩٠، ويرى أ.ياسين أن هناك عدم وضوح رؤية حوله، وأن أحداث ٩/١١ قد دفعته للتحول في مشروعه البحثي من حوار الحضارات إلى ٩/١١ للبحث في طبيعة الحدث وموضعه من التحولات العالمية الجارية.

وحيث يرى أ.ياسين أن توجهه نحو ١١/٩ يعني انقطاع الصلة بمشروع حوار الحضارات، إلا أنني أرى عكس هذه الرؤية وعلى نحو يكشف المسكوت عنه وغير المصرح به في هذه المقدمة، حيث إن هيكل الكتاب ذاته يعكس هذه الصلة، ناهيك عن المسكوت عنه الذي يفصح عنه المحتوى. ومن هذين الجانبين يتبين الخيط الناظم بين أقسام هذا الكتاب:

فالقسم الأول: عن الإطار النظري لفهم أحداث الحادي عشر من سبتمبر،

والقسم الثاني: تشريح علاقة العداء بين الإسلام والغرب،

والقسم الثالث: خطاب المثقفين الأمريكيين حول الحرب ضد الإرهاب،

والقسم الرابع: حوار نقدي حول مشروع خطاب مصري موجه للمثقفين الأمريكيين،

والقسم الخامس: يتناول التحول الكيفي في الهيمنة الأمريكية بعد الحادي عشر من سبتمبر.

إذن كيف أقرأ هذا الهيكل -والمحتوى- لأتبين الخيط الناظم بين هذه الجزئيات والذي يتيح الرؤية الكلية التي ستسطرها خاتمة هذه القراءة.

من ناحية: هذا الهيكل يبين أن تحليل أحداث الحادي عشر من سبتمبر وتداعياتها على العالم وخاصة على العالم الإسلامي قد اقترنت ببروز وصعود جديد للوجه الثاني للعملة ألا وهو ذلك العنوان الرنان «الإسلام والغرب» والذي لم تخلُ منه الإصدارات المتنوعة الغربية خلال العِقد الأول من الألفية الثالثة، ثم انتقلت حمى الاهتمام إلينا بوجهي العملة، كما انتقلت من قبل حمى «النظام العالمي الجديد» وحمى «العولمة».

ومن ناحية أخرى: فإن السياسات الغربية، الرسمية والفكرية والمدنية، التي امتد إليها تحليل أ.ياسين عبر أقسام الكتاب، كما سنرى لاحقًا، يتبين منها أن الحوار أو المداخل الثقافية بصفة عامة أضحت سبيلا لإدارة الولايات المتحدة للقضايا العالمية وخاصة مع العالم الإسلامي. ولكن فيما يبدو أن هذا المستوى من الحوارات -كأداة من أدوات

السياسة الخارجية- لم يحظ بالقدر الكافي من اهتمام أ.ياسين، كما سنرى لاحقًا، ناهيك عن عدم اهتمامه به باعتباره مجالا لحوار بين الإسلام والغرب فقط، حيث إن مفهوم أ.ياسين عن الحوار وهو مفهوم ليبرالي، كان أكثر اتساعًا ليشمل قضايا الإنسانية والتغير العالمي وليس مجرد حوار بين المنتمين للأديان حول علاقات العيش بينهم بحكم اختلافهم في الأديان.

ومن ناحية ثالثة: فإن تأصيل أ.ياسين للحوار منذ مقدمة الكتاب (ص١١) قدم تصورًا عن أجندة للحوار تضم ثلاثة موضوعات: الإشكاليات المعرفية التي تواجه الإنسانية، والمشكلات الواقعية، وتحديات صياغة نظام عالمي جديد أكثر عدالة من النظام العالمي الراهن. هذا التعريف يضع رؤية ياسين في مصاف الرؤية الليبرالية من جهة ولكن المقترنة من جهة أخرى بجانب نقدي واضح (نظام أكثر عدالة) وهذا الجانب النقدي تنضح به تحليلات عدة تحيط أو تخترق تلك الرؤية الليبرالية، وعلى نحو يجعلنا نقول إن منظور أ.ياسين هو ليبرالي نقدي.

٢- قراءة في الخيوط الناظمة الفرعية لكل قسم:

الخيط الناظم للقسم الأول هو: الإطار النظري لدراسة وتحليل ١١ سبتمبر الذي أشار إليه السيد ياسين كموضوع لهذا القسم، فماذا قدم أ.ياسين في هذا القسم يمثل إطارًا نظريًا لتحليل هذا الحدث المهم؟

اكتفى أ.السيد ياسين في المقدمة بتسجيل أهمية الحدث في ٩/١١ ولكنه لم يصفه بكونه منشئًا لتحولات أم كاشفًا عنها أم نقطة تحول بعد مسار ممتد من التغيرات. وإذا كان المقال الأول التمهيدي تحت عنوان «من الفوضى إلى الهيمنة» قدم إجابة، إلا أن المقالات الست الأولى في القسم الأول قدمت شرح هذه الإجابة.

من الملاحظ أن القسم الأول يتكون من اثنى عشرة مقالا: الستة الأولى منها تمثل تراكمًا في تحليل ١١ سبتمبر على ضوء كتاب بول كيندي، في حين أن المقالات الستة التالية تقدم تراكمًا على صعيد آخر يتصل بخصائص الأزمة الثقافية والمجتمعية في مجتمعاتنا العربية، مما يدفع للسؤال ماذا عن العلاقة بين المجموعتين؟

فمن جهة: تمحور هذا الجانب من الإطار النظري حول عامودين أساسيين: العمود الأول: بين رؤى رسمية غربية عنصرية في تفسيرها الحدث باعتباره هجومًا بربريًا على المتحدثين، في مقابل رؤى غير رسمية مدنية وفكرية انقسمت بين اتجاهين: عقلاني راشد يدعو للتدبر في رد الفعل والآخر متعصب عنيف يدعو إلى استخدام أقصى صور العقاب على مرتكبي الحدث. وفي حين أدان أ.السيد ياسين بشدة هذه الرؤى الرسمية متهمًا إياها باستبطان الميراث التاريخي الصليبي والاستعماري (هنا يبدو الجانب النقدي)، فهو يرفض التعميم على كافة المجتمع الأمريكي والمجتمعات الأوربية مميزًا بين الاتجاهين سابق الإشارة إليهما.

إلا أن العامود الثاني من الإطار النظري يقع على مستوى آخر وهو القراءة النقدية لأحد الأعمال الرائدة في مجال تفسير صعود وسقوط الإمبراطوريات والمتمثل في كتاب بول كيندي. إن قراءة السيد ياسين لهذا الكتاب في هذا الموضع من مقالات كتابه أي عن إطار نظري لفهم ١١/ ٩، إنما يحمل سؤالاً ضمنيًا أو صريحًا، ألا وهو هل ١١/ ٩ بداية النهاية للإمبراطورية الأمريكية؟ والجدير بالذكر أن هذا السؤال الحاضر الغائب يتم طرحه قبل أن تتورط الولايات المتحدة في حملاتها العسكرية الانتقامية والتي أسمتها بإستراتيجية الحرب الاستباقية، وذلك في أفغانستان والعراق ثم الآن في اليمن وفي صور أقل انكشافًا وسفورًا في مناطق أخرى من العالم الإسلامي، وطوال ما يقرب من العقد حتى الآن. فهل القسم الأخير من الكتاب سيشير إلى البوادر؟

وهنا: أريد التوقف ببعض الملاحظات عن القراءة النقدية التي قدمها السيد ياسين لبول كيندي وأقتصر على ما يلي: اعتبار السيد ياسين ١١/ ٩ نقطة تحول لم يستطع أن يفطن إليها الكثيرون مثلما لم يستطيعوا ومعهم بول كيندي التنبؤ بمستقبل انهيار الاتحاد السوفيتي. فإن كيندي اقتصر تحليله على دورات الحرب التقليدية عاجزًا عن تصور نوع جديد من الحروب قدمت مراكز الفكر الإستراتيجي الأمريكي تصوراتها عنها. كذلك يرى السيد ياسين أن التفاعل بين القوة العسكرية والاقتصادية على أهميتها، لم يعد كافيًا بمفرده لفهم التحولات المقبلة حيث لابد لثورة المعلومات والمعرفة أن تحدث تأثيرها.

وقدم أ.السيد ياسين حكمًا قيميًا مهمًا في موضعين: أولهما (في نهاية مقال٢) يشير

ياسين أن كيندي أغفل المصداقية الأخلاقية للإمبراطورية والتي حين تختل لابد لها أن تؤدي إلى الاضمحلال بالمعنى التاريخي. وكذا أشار ياسين (في نهاية المقالة ٥) إن التفرقة بين عصر العقل وعصر الجنون في استخدام القوة العسكرية في عصر ثورة المعلومات تفرقة خادعة، متسائلا هل كان إلقاء القنبلة الذرية على هيروشيما ونجازاكي عملاً من أعمال العقل، أم أنه كان في الواقع ذروة من ذرى التفكير المجنون؟

إن هذين الموضعين يبرزان اتجاهات نقدية ليبرالية لابد وأن نستدعيها مرة أخرى (مع غيرها) حين الإشارة إلى خصائص منهاجية الكتاب.

هذا، ويعد تحليل ياسين للمنهاجية التاريخية لأعمال بول كيندي من أبرز القضايا المنهاجية في هذا الكتاب (كما سنشير لاحقًا) إلا أنه يكفي في هذا الموضع بيان أن ياسين قد أبرز من واقع تعليق كيندي على أحداث ١١ سبتمبر أن هذا المؤرخ الذي ركز على تاريخ القوة العسكرية في علاقتها بالقوة الاقتصادية قد دفعه الحاضر إلى استحضار جانب آخر اعتبره نقاط ضعف خطيرة في الولايات المتحدة التي اعتبرها أعظم قوة في العالم (وفق المعايير النموذجية للعلوم الاجتماعية)، وهذه النقاط هي أن تفوقها الثقافي والاقتصادي يعتبر «تهديدًا للكثير من الجماعات الدينية والطبقية وخصوصًا في المجتمعات التقليدية».

ومن جهة أخرى: يتضمن القسم الأول مجموعة ثانية من المقالات (٨-١٢) قد يبدو من عناوينها أن السيد ياسين قد خرج عن نطاق ١١ سبتمبر إلى موضوع آخر ألا وهو أزمات المجتمع العربي في عصر العولمة من ناحية، وعاد من ناحية أخرى إلى مجال حوار الحضارات، حيث إن عنوان المقال الأول في هذه المجموعة «اليابان في خضم حوار الحضارات».

وحقيقة لم يقدم أ.السيد ياسين أية تبرير لهذه النقلة أو أيه تبرير للجمع بين المجموعتين من المقالات في قسم واحد تحت عنوان ٩/١١ الذي يقدم الإطار النظري لدراسة هذا الحدث الخطير.

إلا أن مضمون هذه المقالات الخمسة يلقي بنا في صميم قضية مهمة ألا وهي أزمة المجتمع العربي، باعتبارها بالأساس أزمة ثقافية ذات تجليات ثلاثة (أزمة شرعية، أزمة

الهوية، أزمة العقلانية) وهي أزمة تفترض -وفق رؤية السيد ياسين- مداخل التحليل الثقافي للأزمات المجتمعية، مع ضرورة التركيز على الأطر النظرية الكلية الشاملة، أي التي لا تكتفي برصد ملامح الأزمة وتشخيصها ولكن تقدم التصورات حول كيفية إحداث التغيير من خلال دور النخبة المثقفة في الالتحام بالجماهير من أجل التغيير.

وبالنظر إلى هذا المضمون، نجد أنه يتصل بالجانب الآخر في معادلة أحداث الحادي عشر من سبتمبر ألا وهو الجانب العربي المسلم الذي اتُّهم مباشرة بارتكاب الهجوم. وهو الهجوم الذي تولد عنه وحتى الآن الحديث عن دوافع ومبررات هذا الفعل، ليس من واقع السياسات الأمريكية ذاتها ولكن أساسًا من واقع «الداخل العربي والمسلم» كما لو أن هذا الداخل بمفرده هو المسئول -نظرًا لأزمته الثقافية- عن هذا الفعل. إذن كيف عالج السيد ياسين هذا الوضع؟

إن مضمون هذه المجموعة من المقالات ينضح بالأبعاد المنهاجية المهمة وكذلك بالقضايا المعرفية والنظرية التي تتصل مباشرةً بأزمة المجتمعات العربية من مداخل ثقافية، وهذا ما سيرد الإشارة إليه لاحقًا، وأكتفي في هذا الموضع بالملاحظات التالية عن كيفية ربط السيد ياسين بين هذا الجانب وبين أحداث ١١/ ٩.

الملاحظة الأولى: لم يربط مباشرة بينهما ولكن ذكر في أكثر من موضع عن أهمية فهم التفاعلات المعقدة اليوم بين العالم الغربي والعالم الإسلامي والعربي كما أثبتت أحداث الحادي عشر من سبتمبر وما تلاها. فقد ثارت نعرات عنصرية في خطابات الرؤساء الغربيين تكشف عن مكنون اللاشعور التاريخي لديهم بالإضافة إلى تصاعد وتيرة صراع الحضارات على ألسنة الساسة والكُتَّاب. (ص٩٥)

الملاحظة الثانية: أفاض ياسين في شرح الجهود اليابانية في مجال دراسة المجتمعات الإسلامية والعربية، كما أفاض في شرح جهود دراسته لأزمة هذه المجتمعات، آخذًا في الاعتبار الرابطة بين الحداثة العالمية والأزمة الثقافية، أي بين الخارجي والداخلي، وعلى اعتبار أن لكل أزمة ثقافية «أسبابًا عامة قد ترد إلى تحولات عميقة في النظام العالمي وفي مجال الحضارة الإنسانية مثل الثورة العلمية والتكنولوجية، أو في مجال إعادة صياغة

الاقتصاد الكوني على أسس جديدة مثل العولمة، وأسباب خاصة لابد من البحث عنها في كل مجتمع على حده..» (ص٩٩)

الملاحظة الثالثة: أن تحليل محاور الأزمة الثقافية الثلاثة (أزمة الشرعية، أزمة الهوية، أزمة العقلانية) يبين عدة ملامح تمثل منطلقًا وتمهيدًا للقسم الثاني تحت عنوان «العلاقة بين الإسلام والغرب». وهي الملامح المتصلة بالتيارات الإسلامية وموضعها من الأزمة الثقافية ومن متطلبات التغيير الشامل اللازمة للخروج من الأزمة. وأهم هذه الملامح ما يلي:

الملمح الأول (من واقع أزمة الشرعية): إن عجز المثقفين العلمانيين عن الوصول إلى الجماهير العريضة ترك الساحة خالية «أمام الناشطين من الإسلاميين الذين نجحوا في التواصل مع قطاعات جماهيرية واسعة بسبب انفرادهم بالساحة ومخاطبتهم للمخزون التراثي الكامن في وجدان الجماهير» (ص١١٠-١١١)

الملمح الثاني (من واقع أزمة الهوية): إن المجتمع العربي المعاصر يزخر بصراع رؤى العالم والتي تكشف بجلاء عن أزمة الهوية. وكانت الحركات الإسلامية، وفق تحليل السيد ياسين، موضعًا لكافة أنواع إستراتيجيات الدولة التسلطية العربية في إدارة الصراع بين رؤيتها للعالم وبين رؤى العالم لقوى المعارضة، وعلى رأسها الإسلامية.

الملمح الثالث: إن الصراع بين الرؤية التسلطية للعالم (لدى الدولة التسلطية العربية) وبين الرؤى المعارضة وهي الرؤية الليبرالية للعالم والرؤية العلمانية والرؤية الدينية السلفية (ص١٢١-١٢٢) هو صراع سياسي ذو أبعاد ثقافية واضحة.

ومن واقع هذه الملامح الثلاثة قدم أ.السيد ياسين رؤى استشرافية أضحت في صميم الجدالات أو الحوارات حول العلاقة بين الإسلام والغرب، وهي أيضًا في صميم «الحوارات البينية» المطلوبة مسبقًا قبل حوار الذات مع الآخر.

وتتلخص أهم هذه الرؤى الاستشرافية والتي مازالت تكتسب مصداقيتها حتى الآن في عدة مقولات تقودنا إلى الرابطة مع أحداث ٩/١١ وما أثارته تداعياتها من جدالات الحوار/ الصراع على مستوى الذات ومع الآخر الحضاري. وتتلخص هذه المقولات كما

قدمها السيد ياسين في الآتي:

المقولة الأولى: «لو تأملنا الموقف الراهن بعد أحداث ١١ سبتمبر، وسخط الشارع العربي والإسلامي على الولايات المتحدة الأمريكية لحربها غير المشروعة ضد أفغانستان، فإننا نلحظ صعودًا في شعارات الخطاب الإسلامي، الذي يريد تصوير الصراع وكأنه حرب دينية بين الإسلام والغرب. في تقديرنا أنه إن لم تتحرك القوى الديموقراطية والعلمانية على اتساع العالم العربي لممارسة النقد ضد السياسات الأمريكية، والتركيز على حوار الحضارات من ناحية، بدلاً من الانجذاب الفج إلى شعارات الصراع بين الحضارات، فإن مصير التقدم العربي الإسلامي في عصر العولمة يصبح في خطر».

المقولة الثانية: «ليس هناك مستقبل أمام الخطاب التسلطي الصريح، بعد أن سقطت الشمولية والتسلطية في أبرز نماذجها العالمية، مخلية المجال للتعددية السياسية. كما أن الخطاب التعددي -في صورته اليوتوبية والتي تظن وهمًا أن الليبرالية تعنى أن تخلي الدولة مسؤوليتها من كل التزام إزاء المواطنين، وتركهم فريسة لآليات السوق- يحتاج إلى أن يتعلم حتى من خبرة الخطاب اليبرالي الرأسمالي، الذي أضاف بجسارة واقتدار بعد العدالة الاجتماعية إلى بعد الحرية السياسية، واعتبرهما ركيزتي العدل.

وإذا نظرنا من ناحية أخرى إلى الخطاب العلماني والخطاب الديني السلفي، فسنجد أنهما مواجهان بمطلب ملح، هو إعادة تعريف ما يعد علمانيًا على جانب، وما يعد مقدسًا على جانب آخر.

فالعلماني الذي لا يضع القيم الروحية التي تحرك البشر في إستراتيجيته الثقافية، مقصر تقصيرًا شديدًا في فهم الواقع، بل وفي احترام وجدان ومشاعر الجماهير، والإسلامي السلفي الذي يظن أنه يمكنه أن يقنع بالمطلقات، من خلال رفع الشعارات الغامضة، وبدون أن يركز على حل المشاكل الحياتية للجماهير العريضة، بطريقة تتسم بالواقعية والكفاءة، ستتآكل جماهيريته بعد أجلٍ قصير، بعد أن تكتشف الجماهير الخديعة التي تتمثل في إطلاق الوعود بغير القدرة على الإنجاز».

المقولة الثالثة: «وفي النهاية يمكن القول إن الترابط الوثيق بين أزمة العقلانية العملية

وباقي الأزمات يبدو في كون صياغة حلول خلاقة لمواجهتها لا يمكن أن تتم بغير حل أزمة الشرعية وأزمة الهوية. وهكذا في مواجهة مطلب تأسيس نظام ثقافي عربي جديد تجابه بأزمات ثلاث في نفس الوقت، تحتاج في حلها إلى جهد تنويري ثقافي وصراع سياسي ديمقراطي، من أجل أن تسود في المجتمع العربي رؤية للعالم: عصرية، وعلمانية، وديمقراطية، وقومية، وعالمية.

رؤية ينبغي أن تأخذ في الحسبان أن عهد الانغلاق الثقافي قد انتهى، وأن هناك الآن وعيًا كونيًا يتشكل، لن يؤدي إلى القضاء على التنوع الثقافي، ولكنه في الوقت نفسه لابد له أن يترك طابعه على مسار التاريخ في كل الدوائر الحضارية في العالم».

إن هذه المقولات الثلاثة المتراكمة والمركبة إنما توجه النظر إلى أمرين: نمط الفكر الليبرالي الذي يجسده السيد ياسين، كما سنرى لاحقًا، والأمر الثاني أن ياسين قد استدعى من ذاكرة جهوده المعرفية والبحثية قضية أضحت في صميم الحوارات بين الغرب والعالم الإسلامي والتي تواترت عقب ٩/١١، ألا وهي قضية الثقافة العربية الإسلامية والمجتمعات العربية والإسلامية، حيث أضحت هذه الثقافة في نظر البعض مصدر تهديد للعالم، في حين رأى البعض ومنهم اليساريين أنه لا يمكن اقتطاع أزمتها عن أزمة السياق المحيط داخليًا وخارجيًا.

الخيط الناظم في القسم الثاني تحت عنوان: تشريح ظاهرة العداء بين الإسلام والغرب، يبدأ بمقولة «إننا نعيش في مرحلة تاريخية» يمكن أن نطلق عليها بكل بساطة مرحلة ما بعد ٩/١١ (ص١٣١)، وبعد إفاضة -ذات طابع منهاجي رفيع في استدعاء أدبيات المابعديات: الصناعية، الرأسمالية، الشيوعية، الحداثة- يشير السيد ياسين أن هذه الإفاضة ونحن بصدد تحليل ٩/١١ تعنى عجزنا كباحثين ومفكرين عن رسم ملامح ما بعد ٩/١١. إلا أنه يسجل من ناحية أخرى ظهور سجال حضاري دائر بين دوائر غربية وأخرى عربية (رسمية، وفكرية، وإعلامية) في إطار واحد من المواقف التاريخية الحساسة التي يدور فيها صراع حاد وعنيف بين الثقافات كما هو دائر الآن بعد ٩/١١ (ص١٣٥-١٣٦).

إذن، لقد كيّف أ.ياسين ما جرى بعد ١١ سبتمبر على أنه صراع بين الثقافات. ومن

هنا نفهم حقيقة عنوان هذا القسم الثاني: كما نفهم موضوع المقالات المتتالية فيه وهي بدورها تنقسم بين مجموعتين، مجموعة أولى تتناول تحليل السلوك الخارجي الأمريكي باعتباره المشكل للنظام العالمي المعاصر الذي تدور في إطاره تفاعلات الإسلام والغرب، وعلى اعتبار أن القرن الواحد والعشرين، وما بعد ١١/ ٩، هو قرن الصراع بين الثقافات.

المجموعة الأولى من مقالات هذا القسم (ص٢-٥)

تتناول تحليل ثلاثة محاور تناولتها اجتهادات عربية جادة على صعيد ندوة عقدها مركز دراسات الوحدة العربية في أكتوبر ٢٠٠١، ولقد وصف أ.ياسين الأسئلة التي تطرحها هذه المحاور بالأسئلة الجادة المفتوحة بالغة الأهمية التي تبحث عن إجابات بطريقة موضوعية، لأن الذاتية في مجال رؤية حدث مثل ١١/ ٩ تصبح مسألة بالغة الخطورة، ولأن الجميع ما زالوا (وقت كتابة المقالات) في مرحلة طرح الأسئلة التي يصعب الاتفاق على الإجابة عليها.

والمحاور الثلاثة التي دارت حولها الأسئلة هي: السلوك الخارجي الأمريكي قبل إعلان الحرب، مؤشرات بناء أو إقرار نظام دولي جديد، الانعكاسات العربية.

إذن، ماذا قدم السيد ياسين، من واقع تحليل أعمال هذه الندوة، من إجابات تبرر أن يضع عنوانًا لهذا القسم «تشريح العداء بين الإسلام والغرب»؟

في واقع الأمر إن تحليل مضمون هذه الندوة قدم خريطة متشعبة لاتجاهات الرأي المتنوعة، وعلى نحو يبين التعددية في فكر السيد ياسين على النحو الذي مكنه من رصد هذه الخريطة ورسم اتجاهاتها.

ولقد صنف أ.السيد ياسين اتجاهات الخريطة وفق عدة مداخل، وهي: مدخل نقدي، مدخل تحليل ثقافي، مدخل استراتيجي لتحليل السلوك الأمريكي الخارجي (ص١٣٩-١٧٠: المقالات من ٢-٥). وينقسم كل مدخل بدوره إلى عده رؤى على النحو التالي:

<u>الرؤى النقدية</u>: تعبر عنها ثلاثة روافد: إدانة السلوك الخارجي للولايات المتحدة قبل ١١/ ٩ (ومن ثم اعتباره مسئولا عما حدث) والذي ساند من قبل الإرهاب الإسرائيلي، وقام بالإرهاب ضد العراق وطبق المعايير المزدوجة بين العرب وإسرائيل، كما تجاهل هذا

السلوك القانون الدولي وميثاق الأمم المتحدة.

رافد ثانٍ؛ حرص على التمييز الدقيق بين تحديد المشكلة سياسيًا وبين إدخال المفاهيم الحضارية والثقافية مثل صراع الحضارات وهو الرافد الذي ميز بين مؤشرات تدل على دخولنا عالم القطب الواحد في نفس الوقت الذي اعتبر أن دلالة ٩/١١ تبين أننا أنهينا مرحلة القطب الأوحد، حيث إنه وللمرة الأولى «تدخل الولايات المتحدة الكرة الأرضية وتصبح جزءًا منها»...ونظرًا أنه اليوم أصبحت الولايات المتحدة وللمرة الأولى «الضحية» بعد أن كان الضحايا يطلبون منها التدخل لصالحهم.

رافد ثالث؛ يحذر من تغلب لهجة الاتهام للولايات المتحدة ويدعو لضرورة النقد الذاتي العربي، وخاصة مسئولية الاستبداد السياسي العربي عن تفريغ وإنتاج ظواهر التطرف والإرهاب، تلك الظواهر التي تشكل الخطر الأكبر على المجتمعات العربية وتطورها السياسي. كما يدعو هذا الرافد إلى حوار حضاري مع المجتمعات الغربية لصياغة نظام دولي أكثر عدلا وإنصافًا.

مدخل التحليل الثقافي: بدوره ينقسم بين الروافد التالية:

الرافد الأول؛ يرى أن السياسات والممارسات الأمريكية التي أعقبت الأحداث خير معبر عن صعود خطاب الهيمنة الأمريكية، فإن أطروحة هانتنجتون كانت تجد منطلقاتها من الوجدان الجمعي للمجتمع الأمريكي، كما أنها لم تكن مجرد أسس نظرية ولكنها كانت أسس عملية لإستراتيجية أمريكية تجاه العالم في عصر ما بعد الحرب الباردة. فإن وجود عدو هو مسألة سياسية بالنسبة للولايات المتحدة لأنه أمر ضروري للحمة المجتمع الأمريكي.

الرافد الثاني؛ وعلى عكس الرافد الأول؛ يحذر من الانزلاق نحو صراع الحضارات الذي تروج له العديد من الجهات اليمينية والصهيونية في الغرب وفي الولايات المتحدة بالذات، فهي تهتم بإبراز تلك الصفة حتى يصبح الغرب والمسيحية في مواجهة الإسلام والعرب.

رافد ثالث: لا يعتقد أن السياسة الأمريكية تأخذ بأطروحة صراع الحضارات إلا في

قضية فلسطين أما في القضايا الأخرى فكانت تحالفاتها ومصادماتها متنوعة ولا تقف عند حدود الفصل بين الحضارات.

مدخل التحليل الإستراتيجي: يرى رافده الأول، اعتمادًا على تحليل تاريخي لمسار السياسة الأمريكية، أن ما بعد الحرب الباردة كشف عن عمق توجه الهيمنة الأمريكية على العالم بأسره والذي سبق ومارسته في عصر الحرب الباردة، حيث اتضح أن ما يسمى «النظام الدولي الجديد» ليس إلا نظام هيمنة القطب الأمريكي الواحد. والرافد الثاني، استنادًا إلى الدوائر الحضارية كمنطلق لتحليل إستراتيجي للسلوك الأمريكي يركز على استمرار الولايات المتحدة في اعتماد إستراتيجية عدائية تجاه الأمة العربية ومشروعات نهضتها، حيث ركزت هذه الإستراتيجية بعد الحرب الباردة على دائرة الحضارة الإسلامية باعتبارها العدو واعتبار إسرائيل الحليف وقاعدة استعمار استيطاني عنصري.

ورغم أهمية التمييز بين هذه المداخل الثلاثة فيظل من الضروري البحث في العلاقة التفاعلية بينهم، ومن هنا يبرز السؤال ما هو موقف أ.ياسين الفكري والسياسي بين هذه المداخل الثلاثة؟ سؤال ستتم الإجابة عليه حين تناول إشكالية الثقافي / السياسي في القضايا التي يطرحها الكتاب وتحتاج لمناقشة من منظورات متنافسة، وهي القضية التي تستدعي مباشرةً العلاقة بين الإسلام والغرب: عنوان هذا القسم.

المجموعة التالية من المقالات في القسم الثاني تحمل عناوين مباشرة الصلة بعنوان هذا القسم، وهي تحمل مواقف أكثر وضوحًا من جانب أ.السيد ياسين تجاه إشكاليات هذه العلاقة بين الثقافي – الحضاري والسياسي في تشريح ظاهرة العداء بين الإسلام والغرب وذلك من خلال نقلة نوعية من تحليل السلوك الأمريكي قبل ٩/١١ إلى تاريخ الأفكار والرؤى المتبادلة بين الذات والآخر في مراحل تاريخية متنوعة.

وفي مقالات عشر (ص١٧١-٢٥٥) تحمل العناوين التالية: الإسلام والغرب، اكتشاف الآخر، رؤى شرقية ومفاهيم غربية، تشكيل الوعي القومي وبلورة الحس الوطني، من رفاعة الطهطاوي إلى فرد هاليداي، أوهام العداء بين الإسلام والغرب، تحليل السلوك الدولي، نظريات متصارعة ولغات متعددة، مشكلة الفجوة بين القول والفعل، جذور العداء ضد المسلمين، تشريح ظاهرة العداء للغرب، في هذه المقالات

يقدم أ.السيد ياسين تحليلا متراكمًا ومتعدد الأبعاد، يستدعى فيه كعادته أدبيات ذائعة في هذا المجال، معلقًا على رؤاها.

ويحمل أول مقال في هذه العشرية دلالة مهمة بالنسبة للخيط الناظم بين المقالات العشرة. وهذه الدلالة هي إشكالية الموضوعية والنقد الذاتي، التي بدأ بها السيد ياسين حديثه عن ظاهرة العداء بين الإسلام والغرب، حيث بيّن صعوبة تشريح هذه الظاهرة بموضوعية نظرًا لاتصالها بالتاريخ والثقافة والدين والسياسة.

هذا وتجدر الإشارة إلى أن مضمون هذه المقالات والخيط الناظم بينها، قد بين هذه الصعوبة التي واجهها أ.السيد ياسين ذاته حيث إنه اضطر إلى الاستعانة بعدد من الأدبيات الممثلة لاتجاهات عدة وهو الأمر الذي لم يساعده على تسجيل موقفه بوضوح وصراحة إلى جانب واحد من البديلين: هناك عداء، أم ليس هناك عداء؟

إلا أن القراءة المتأنية للتحليل العميق الذي قدمه أ.السيد ياسين بطريقة متراكمة في هذه المقالات يقودنا إلى استنتاج أن أ.السيد ياسين، كما بينت عدد من المقولات لا يقبل وجود عداء متبادل بسبب مجرد الاختلاف في الثقافة والدين والحضارة، على اعتبار أن هذه الاختلافات ساهمت في تفسير وجود بعض مظاهر العداء لدى بعض الفئات من الجانبين، إلا أن المحك الأساسي هو السياسات والممارسات وحسابات المصالح من جانب الدول الغربية والدول الإسلامية.

ولقد تم هذا الاستنتاج من واقع قراءة بنيان فكر أ.السيد ياسين في هذه المقالات العشر، وهو بنيان اتسم بخصائص معينة تستدعي التوضيح والتعليق على النحو التالي:

بعد التذكرة بإشكالية الموضوعية والنقد الذاتي يقدم أ.السيد ياسين تحليلاً يقدم مجموعة من القواعد الأساسية اللازم اتباعها عند تشريح ظاهرة العداء بين الإسلام والغرب، على الأقل وفق اجتهاد أ.السيد ياسين ومن استعان بتحليلاتهم.

القاعدة الأولى: «الكشف عن الأفكار الأساسية التي كونها كل طرف عن الآخر، لأن الكشف عن التوجهات الرئيسية لكل طرف من أطراف الحوار هو الخطوة الأولى في سبيل الوصول إلى موضوعية معقولة إلى جانب ممارسة النقد الذاتي (ص١٧٦-١٧٧).

القاعدة الثانية: الصور المتبادلة ذات جذور تاريخية وامتدادات سابقة لابد من التعرف عليها، وهنا قدم أ.ياسين عرضًا موجزًا وشاملا لبعض أهم الأدبيات الاستشرافية التي قدمت صورة المسلمين لدى الغرب وصورة المؤرخين الغرب عن الغرب، مناقشًا الآراء حول مفاصل تاريخية مهمة في التفاعل الحضاري بين الجانبين، وخاصة الحملة الفرنسية من جانب والبعوث التي أرسلها محمد على إلى أوروبا من جانب آخر. ولقد قابل أ.ياسين بين كتاب وصف مصر وبين كتاب الطهطاوي «تخليص الإبريز في وصف باريس وبين كتاب الطنطاوي «تحفه الأذكياء بإخبار بلاد الروسيا»، مشيرًا إلى أن عملية اكتشاف الآخر كانت نشطة في بداية النهضة العربية الحديثة ويشهد على ذلك أجيال متتابعة من الرحالة العرب الذين ذهبوا إلى الغرب.

ومن هنا استدعى أ.ياسين للعرض كتاب نازك سبايارد «الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة»، مناقشًا من خلاله كيف أدرك هؤلاء الرحالة قضيتين أساسيتين: الحرية والمساواة والعدالة، والعلاقة بين الوطن والأمة والدولة، ومبينًا كيف أثرت جذورهم المعرفية والثقافية على هذا الإدراك مقارنة بأصول هذه المفاهيم في الخبرة الغربية.

إذن، مفاد هذه القاعدة الثانية، كما لخصتها بعض مقولات أ.السيد ياسين:

«إن اكتشاف الآخر ليس عملية سهلة ميسورة بل أنها تنطوي على إشكاليات معرفية كبرى، وعلى مشكلات واقعية جسيمة، تنطبق على اكتشاف الآخر الآن. وكأن مرور التاريخ لم يقضِ بعد على العواصف المتأججة ولا على جوانب التحيز في رؤية الآخر. هذا التحيز الذي يشترك فيه للأسف الشديد – الغرب والشرق على حد سواء» (ص١٩٣) «...ترى ألا نزال نكن نفس المشاعر إزاء الغرب في الوقت الراهن؟ إعجاب لاشك فيه بمظاهر التقدم الغربي، ورفض قاطع للهيمنة الغربية في نفس الوقت وبحث دءوب للخلاص من التبعية وسعي إلى الاستقلال بكل صورة وأنماطه» (ص٢٠١).

القاعدة الثالثة: في الوقت الراهن، بعد ١١/ ٩، يمر المسلمون بمرحلة تاريخية مثيرة تؤثر على محاولة الاكتشاف المتبادل. وهنا يستدعي أ.ياسين وبتحليل مستفيض رؤى

هاليداي في كتابه «ساعتان هزتا العالم:١١/ ٩/ ٢٠٠١، الأسباب والنتائج» «في مجال تفنيد أوهام العداء بين الإسلام والغرب من عدة منطلقات نقدية». تقوم أساسًا وفق رؤية ياسين لها على أولوية رصد السلوك الفعلي على تحليل النصوص وعلى «أن تحليل الخطاب الأيديولوجي أو السياسي الذي تبناه الدول لا يصلح بمفرده أساسًا لفهم العلاقات بين الدول أيًا كانت توجهاتها، فإن التركيز على السلوك الفعلي للدول قد يكون هو السبيل الأمثل لفهم السياسات الدولية بكل تعقيداتها السياسية والاقتصادية والثقافية». ومن ثم، فإن مفاد تحليل هاليداي هو أن «أوهام العداء» ترجع لكونه ليس عداءً بسبب اختلاف الدين والثقافة والحضارة ولكن أساسًا بسبب المصالح كما يتضح من السياسات والتحالفات مع المسلمين وغيرهم.(إذن الموهوم هو «الصراع الحضاري» وليس صراع القوى).

القاعدة الرابعة: تفكيك «الإسلام» وتفكيك الغرب: أي إسلام، وأي غرب؟ فكلاهما ليس كيانًا مصمتًا سياسيًا أو فكريًا أو أيديولوجيًا.

وفي هذه القاعدة يستعين أيضًا أ.ياسين بتحليلات فريد هاليداي. ويختبر هاليداي هذا التفكيك من خلال تفكيك عدد من النظريات التي تتعلق بالقومية والدين والتشكيلات الاجتماعية والاقتصادية والصراع بين الإسرائيليين والفلسطينيين.

كذلك يحلل هاليداي ظاهرة عداء المسلمين للغرب، مشيرًا إلى اختلاف مواقف الحكومات العربية والإسلامية من مواقف الشعوب، ومركزًا على الخطابات التي تتناول الغرب من زاوية هيمنته السياسية واستغلاله الاقتصادي وغزوه الثقافي.

إن هذه القواعد الأربع ومضامينها المسنودة إلى متن عدد من الأدبيات، وخاصة كتاب لفريد هاليداي تطرح عديد من الأسئلة حول موقف أ.السيد ياسين من عدد من القضايا محل النقاش (كما سنرى لاحقًا).

الخيط الناظم للقسم الثالث تحت عنوان: «خطاب المثقفين بين تبرير الحرب ومعارضتها»

إذا كان تحليل أ.ياسين في القسم الثاني قد تبلور حول رفض أن يكون صراعًا حضاريًا هو

المفسر للسلوك الأمريكي، حيث إن المصالح على ضوء سياسات الهيمنة هي الأكثر قبولا في هذا التفسير، وإذا كان هذا التحليل السابق أيضًا قد دعا إلى ضرورة حوار حضاري، فلابد أن يثور التساؤل عن مدى إمكانية هذا الحوار ومصداقية دوافعه ونتائجه.

ومن ثم، فإن القسم الثالث يقدم في ١٦ مقالة تحليلاً للخطابات الأمريكية المتقابلة، على نحوٍ يسمح بالبحث عن إجابة لهذا السؤال.

ومنذ المقالة الأولى، تحت عنوان موحى «خيانة الكتبة الأمريكيين»، يتضح منحى فكر أ.ياسين. فمع التمييز بين «الكتبة والكتاب» منذ بداية هذا القسم، ووصف أ.ياسين بيان المثقفين الذي يبرر الحرب على الإرهاب – بأنه بيان كتبة، يتضح رفضه، جملةً وتفصيلا لهذا البيان، ولكن الرفض المصحوب باستمرار الدعوة إلى حوار حضاري لمواجهة منطق هذا البيان وتضامنًا مع ردود فعل أخرى أمريكية على هذا البيان.

ويقدم أ.ياسين في تسع مقالات (ص٢٥٧-٣٣٨) تشريحًا لما أصفه خريطة الحوار عبر البيانات ومقالات الرأي بين اتجاهي «الكتبة» (المبررين للحرب على الإرهاب) والكتاب (المعارضين له) وهو حوار بيني غربي انقسمت فيه الدوائر الفكرية والإعلامية والسياسية الأمريكية. ويبين هذا الحوار–كما يقول أ.ياسين– عمق الجدال الفكري في المجتمع الأمريكي حول «الحرب على الإرهاب» في هذه المرحلة المبكرة جدًا من اندلاعها. وبدون الدخول في تفاصيل مقولات هذا الحوار البيني حيث سيتم التوقف عند مناقشة بعض أهم القضايا التي أثارها موقف أ.ياسين منها- فاكتفي هنا بنقاط حول هيكل هذا القسم والرسالة التي يبينها من خلال خريطة الاتجاهات الفكرية المتقابلة التي يمكن استخلاصها من واقع عرض أ.ياسين لمحطات هذا الحوار البيني الأربع: بيان المثقفين الستين، (الكتبة) وتعليق أ.ياسين عليه، مقالات رأى مضادة، بيان المثقفين المائة وعشرون (الكتاب)، بيان المثقفين من العالم إلى أمين عام الأمم المتحدة. وتتلخص هذه النقاط كالتالي:

من ناحية: يصف أ.ياسين البيان الأول في تبرير الحرب بأنه بيان كتبة يصف الحرب بأنها عادلة وأنه ظهر بعد أن ساد الخطاب السياسي الأمريكي الرسمي عن الحرب ضد

الإرهاب وسيطر على «الميديا الأمريكية». ووصفه أ.ياسين بأنه خطاب يمس مفهوم الذات حيث يقدم تصور فرد أو مجتمع محدد عن نفسه وأحيانًا ما تقدمه ثقافة ما عن إطارها القيمي من تصورات ذاتية. وهو مفهوم يثير مشكلات نظرية وتطبيقية متعددة (ص ٢٦٧). وهؤلاء الكتبة وضعوا أنفسهم في خدمة السلطة المستبدة لتبرير جرائمها ضد الإنسانية أو ضد المجتمع، باستخدام منظومة قيم هذا المجتمع كما يقدمونها هم.

وبعد عرض مفصل لمضمون هذا البيان، فإن منظومة القيم التي استند إليها البيان (وهو الأمر الذي سنتوقف عنده لاحقًا في بند القضايا)، ولكن تمركز تعليقه أساساً، على الحرب التي يبررونها وكيف أن هذا لتبرير ليس إلا أوهام عن عدالة الحرب.

فانطلاقًا – من شرح منهجي دقيق لمفهوم الذات وما يثيره من مشكلات وخاصة الفجوة بين القيم والواقع (ص٢٦٧-٢٦٩)، فإن أ.ياسين يصف معدِّي البيان بأنهم انتهازيون يبررون ما يسمونه حربًا عادلة، في حين أنها «أصبحت بذاتها إرهابًا عالميًا ولا تستند إلى أي شرعية دولية ولا إلى أي معيار قانوني» (ص ٢٨٤). حيث يتضح الفجوة بين القيم والممارسة.

كذلك فإن أ.ياسين، استدعى طبيعة دور كل من فوكوياما ودورها هانتنجون وبيان توظيف فكرهم (عن القيم والثقافة والحضارة) لخدمة الدولة الأمريكية الباحثة عن «عدو» توجه إليه سياساتها الاستعمارية الخادمة للمركب الصناعي العسكري، (٢٩١-٢٩٢). إن استدعاء أ.ياسين لهذين النموذجين إنما لتأكيد منطلق نقده للبيان، إلا وهو «إن النخبة السياسية الحاكمة الأمريكية قد خانتها (القيم الأمريكية) جميعًا وبطريقة منهاجية في مجال التطبيق. والأدلة الثابتة على ذلك متوافرة بالنسبة للسياسة الأمريكية في عديد من القارات» (ص٢٩٣). هذا، ولقد اختبر أ.ياسين الأربع قيم الأمريكية الأساسية إزاء الصراع الفلسطيني الإسرائيلي مبينًا مدى خيانة هذه القيم (٢٩٤-٢٩٧) ولكن لماذا؟ هل دعمًا لمصالح أم انعكاسًا لصراع حضاري يتجسد بوضوح في الصراع الفلسطيني الإسرائيلي أكثر من غيره؟ لم يقدم أ.ياسين إجابة، وهو الأمر الذي سأعلق عليه لاحقًا.

من ناحية ثانية: في عرض أ.ياسين لمقاله دافيد نورث «رد الفعل السياسي والبهلوانية الفكرية» (٣٠١-٣١١)، باعتبارها من أقوى ردود الفعل الأمريكية الأولى ضد «عدالة الحرب على الإرهاب»، فلقد قدم أ.ياسين اتجاهًا ثانيًا لا يكتفي ببيان أن الممارسات الأمريكية تثبت زيف توظيف منظومة قيم أمريكية لتبرير حرب غير عادلة، بل تبرز مقالة نورث كيف أن هذا البيان يسقط جانب مهم لا يتطرق إليه ألا وهو أن هذه الحرب تحقق مصالح للولايات المتحدة. ولهذا؛ فإن هذا الاتجاه الثاني يقدم نقدًا شديدًا بل نقضًا كاملا لقيام بيان الـ٦٠ على ما يسمونه منظومة القيم (كما سنرى لاحقًا عند التعليق على هذا الأمر في البند الخاص بالقضايا).

ولذا؛ فإن هذا الاتجاه الثاني الذي يمثله نورث يقول وفق قراءة ياسين له بأن: «بيان الكتبة الأمريكيين المبرر لحرب الإرهاب قد فشل فشلا ذريعًا في بيان الخلفية التاريخية والسياسية للحرب في آسيا الوسطى، بالإضافة إلى تجاهل المصالح الاقتصادية التي سعت إلى تحقيقها إدارة الرئيس بوش من شن الحرب».

وهكذا، فإن هذان الاتجاهان: تعليق أ.ياسين وتعليق نورث هما وجهان لعمله واحدة، ركزت على جوانب السياسات والممارسات ومدى الفجوة بينها وبين منظومة القيم.

ومن ناحية ثالثة: تقدم قراءة أ.ياسين لبيان المائة وعشرين مثقفًا أمريكيًا ضد الحرب على الإرهاب، والموجه إلى المثقفين الأوربيين، اتجاهًا ثالثًا في نقد بيان تبرير الحرب.

هذا الاتجاه الثالث، لم يسقط التعليق على القيم مثل الاتجاه الأول، كما لم ينكر دور القيم، مثل الاتجاه الثاني، ولكنه انتقد توظيف القيم لتبرير السياسات العدوانية. وتتصدر الفقرة التالية البيان:

«الفكرة الأساسية الباطلة التي تبناها مؤيدو الحرب هي إقامة التعادل بين «القيم الأمريكية» كما هي مفهومة في الوطن، وممارسة الولايات المتحدة قوتها الاقتصادية والعسكرية على وجه الخصوص خارج الوطن» (ص ٣١٦).

كما يتوسط تفنيد البيان لمنطق الإدارة الأمريكية في شن الحرب ضد الإرهاب

الفقرات التالية ذات الدلالة على طبيعة هذا الاتجاه:

«وفي هذا السياق الأيديولوجي، فإن السؤال الذي ثار بعد ١١ سبتمبر هو: «لماذا يكرهوننا؟» وكانت الإجابة «الوحيدة» يكرهوننا لأننا متميزون في كل شيء بشكل بارز»، أو بعبارة أخرى يذيع استخدامها، يكرهوننا بسبب «قيمنا».

إن عديدين من مواطني الولايات المتحدة الأمريكية لا يدركون أن تأثير الولايات المتحدة الأمريكية في الخارج لا علاقة له بـ«القيم» التي يتم تمجيدها في الوطن، بل إن هذا التأثير يسهم غالبًا في حرمان الشعوب في أقطار أخرى من فرضية التمتع بها إذا كانوا مهتمين بذلك»، (ص٣١٩)

».. ومن هنا يمكن القول إنه بعيد عن الاحتمال أن يكون الهجوم في الحادي عشر من سبتمبر كان موجهًا بشكل رمزي ضد «القيم الأمريكية»، كما يتم تمجيدها في الولايات المتحدة.

بل إن الأهداف الحقيقية -على العكس- يبدو أنها وجهت ضد القوة الأمريكية الاقتصادية والعسكرية كما تعلن عن نفسها في الخارج. ووفقًا للتقارير، فإن ١٥ من ١٩ من الخاطفين الذين تم التعرف على شخصياتهم كانوا سعوديين معادين لوجود القواعد العسكرية الأمريكية على الأرض السعودية.

إن أحداث الحادي عشر من سبتمبر تشير إلى أن الأمة التي تستعرض قوتها في الخارج هشة في الداخل، غير أن الموضوع الرئيسي هو التدخل الأمريكي في الخارج. ومن المؤكد أن ما تهدف حروب بوش إلى الدفاع عنه هو الحشد العالمي الأمريكي للقوة، وليست الحريات في الداخل أو أسلوب الحياة الأمريكي»، (ص ٣٢٤)

ويؤكد أ.ياسين على أهمية هذا التوجه النقدي لسلوك الولايات المتحدة في ممارسة قوتها الاقتصادية وتفوقها العسكري، ومن ثم يعتبر أن بيان ١٢٠ مثقف قد «كشف الغطاء عن أهداف حرب الإرهاب الأمريكية التي زعم خطاب «الكتبة» أنها للدفاع عن «القيم الأمريكية» بإبراز أنها في الواقع للدفاع عن المصالح الأمريكية الاقتصادية والإستراتيجية وليست مزاعم الدفاع عن القيم إلا ذريعة لتبرير منطق الحرب ضد

الإرهاب» (ص ٣٢٦).

ومن ناحية رابعة: قدم أ.ياسين اتجاهًا رابعًا نقديًا تمثل في بيان وجهه مجموعة بارزة من مثقفي العالم إلى الأمين العام للأمم المتحدة حول الصراع الفلسطيني الإسرائيلي أساسًا، ولقد وقع هذا البيان مجموعة من أبرز المثقفين والكتاب من كل أنحاء العالم، وتضمن إدانة واضحة لسياسات إسرائيل العدوانية ودعوة الأمين العام لبدء عملية الاعتراف الرسمي بالدولة الفلسطينية وحث الأمم المتحدة لكي تنفذ قراراتها بشأن الانسحاب الإسرائيلي من الأراضي الفلسطينية.

ومن ناحية خامسة: وعبر هذه المحطات الحوارية بين أ.ياسين وبيان التبرير وبيان المعارضة والآراء الناقدة لم يتردد أ.ياسين في التذكرة أكثر من مرة «بضرورة الحوار مع هؤلاء، فنحن من أنصار الحوار حتى مع الشيطان، مع إدراكنا المسبق أن مثل هذا الحوار عقيم وغير منتج، نظرًا للتحيز المسبق للكتبة لقرارات السلطة الأمريكية غير الشرعية. وهو تمامًا مثل الحوار مع مجرم الحرب شارون... حوارًا تصادميًا لا تغني فيه الكلمة عن استخدام حق المقاومة المشروع» (٢٧٦). كذلك يقول أ.ياسين، في موضع لاحق (ص٢٨٩): «هو خطاب (بيان الـ٦٠) يستحق منا أن نتناوله بالتقييم النقدى كخطوة أولى نحو ممارسة حوار حضارى مع المثقفين الغربيين».

إذن الحوار ليس بديلا عن المقاومة ولكنه مواز لها أو داعم لها، وكذلك التقييم النقدي للأفكار ضرورة مسبقة لأيه حوار.

كذلك يشير أ.ياسين إلى أن: «ينبغي أن تبادر الشعوب العربية من خلال مؤسسات المجتمع المدني العربي بالحوار مع مؤسسات المجتمع المدني العالمي لاتخاذ الإجراءات القانونية لمحاكمة مجرم الحرب شارون، الذي تدعمه الولايات المتحدة الأمريكية، وهي بذلك تخون كل القيم التي يدعي الكتبة الأمريكيون أن الثقافة الأمريكية تقوم على أساسها».

ومن ناحية أخيرة: وفي مقالات ثلاثة هي الأخيرة في القسم الثالث (كتابه التاريخ من القمم إلى السفوح، مؤرخ الشعب الأمريكى، الوعي النقدي بالماضي الأمريكي) في هذه

المقالات الثلاثة؛ يبدو أن أ.ياسين يحدث نقله نوعية في المقالات حيث انتقل إلى تحليل ما يُسمى «التاريخ الأمريكي من أسفل، أو التاريخ الشعبي الأمريكي منذ ١٤٩٢، كما قدمه المؤرخ النقدي هوارد زين، إلا أن هذه النقلة من حوار الأفكار إلى شهادات التاريخ النقدية هي نقلة مهمة جدًا أراد بها أ.ياسين أن يدعم من المقولات الاعتراضية على خطاب تبرير الحرب، وفي هذا يقول أ.ياسين «لا يمكن فهم السياسة الحديثة والمعاصرة بغير قراءة متعمقة للتاريخ (٣٤٧)»..

».. لا يمكن فهم السياسات الراهنة التي تنتهجها إدارة الرئيس بوش في حربها المعلنة ضد الإرهاب، والتي هي أول حرب تعلنها قوة عظمى غير محددة المكان ولا محددة الزمان، بغير التحليل النقدي للماضي الأمريكي»(٣٥٥).

ولذا؛ قدم أ.ياسين إنتاج المؤرخ الأمريكي الراديكالي هواردزين على أنه نموذجًا بارزًا للتاريخ المضاد الذي يكشف القناع عن زيف التاريخ الرسمي الذي يحكي الأحداث من وجهة نظر القادة والزعماء السياسيين، الذين يزيفون ويخدعون الناس بتوظيف مقولات قيمية أي تقديم مبررات قيمية وأخلاقية لسياسات المصالح وصراع القوى.

وتتضمن هذه المقالات الثلاثة، جرعة منهاجية متميزة عن موضع التاريخ ونظرياته في التحليل الاجتماعي والسياسي، سيرد الإشارة إليها لاحقًا في البند الخاص بالأبعاد المنهاجية للكتاب.

الخيط الناظم بين مقالات القسم الرابع: حوار نقدي حول مشروع خطاب مصري موجه للمثقفين الأمريكيين (٣٦٣-٤٥٥)

تطبيقًا لإيمانه بالحوار الحضاري كمدخل لتغيير عالمي نحو مزيد من الإنسانية والعدالة في النظام الدولي، بادر أ.ياسين بطرح مشروع خطاب مصري موجه إلى المثقفين الأمريكيين، ولقد انفرد بصياغة بنوده (٣٦٦-٣٧١) ولكنه طرحه للنقاش، سعيًا كما يقول «وراء فهم أعمق لمختلف التيارات الفكرية التي يموج بها المجتمع المصري في الوقت الراهن» (ص٣٧٣).

بعبارة أخرى، فإن المبادرة، بنشر البيان، كان هدفها إثارة حوار بيني، أي بين تيارات الفكر المصري أولا قبل التوجه به للآخر الحضاري. ومن هنا، فإن أ.السيد ياسين أثار نقاشًا على نحو مثل ساحة لاختبار مواقف هذه التيارات، ليس فقط من الحوار مع المثقفين الأمريكيين، ولكن من قصية الحوارات ككل: دوافعها، أنماطها، جدواها، ومصداقيتها في حل مشاكل السلام العالمي، فضلا عن أجندة هذا الحوار.

وتكتسب هذه المبادرة أهميتها من وقت إطلاقها حيث تزامنت وتواترت مبادرات متعددة المستويات (رسمية ومدنية، وطنية وجماعية) من أجل الحوار بين العالم الإسلامي والغرب، ومن ثم تزامنت مبادرة أ.ياسين مع تراكم «الحواوات» أو الجدالات بين اتجاهات مختلفة حول «الحوارات». وبقدر ما كان أ.ياسين يدرك أثر اختلاف منظورات الباحثين والمثقفين على مواقفهم من الظواهر المختلفة (ص٣٨٩)، بقدر ما كان يسعى إلى فهم خريطة هذه الاختلافات حول الحوارات من ناحية والبحث في إمكانية التوافق على بيان مصري مشترك يوجه إلى مثقفي أمريكا من ناحية أخرى.

ولقد كان اهتمام أ.ياسين بنشر عدد كبير من التعليقات على مشروعه والاهتمام أيضًا بالرد عليها من جانبه، بمثابة حوار حي على صفحات الأهرام، حوار حي مكتوب، أكثر دلالة من الحوارات الشفوية في دوائر النقاش وملتقيات الحوار. لأن الحوار المكتوب يسجل المواقف ويحدد الاتجاهات على نحوٍ يسهل من رصد خريطة هذه الاتجاهات وتحديد مناط الاختلاف ومناط الاتفاق حول المشروع المطروح.

وليس هنا بالطبع إمكانية للتفصيل في أسانيد ومبررات كل اتجاه، مع أو ضد الحوار، ولكن اكتفي بمجموعتين من الملاحظات المستخلصة من واقع الحوار الثري عبر ما يزيد عن ٨٠ صفحة.

المجموعة الأولى عن الملامح الكبرى لخريطة الاتجاهات وهي الخريطة التي انشغل برنامج حوار الحضارات، منذ تأسيسه ٢٠٠٢، وطوال خطته العلمية الأولى (٢٠٠٢-٢٠٠٤) برصد ملامحها لتحديد خصائص حالة «الحوار» بين العالم الإسلامي والغرب. وكان لمقالات أ.ياسين فضل التنبيه لأهمية رصدها، حيث إن المؤتمرات المتتالية التي

عقدت لدراسة الظاهرة «حوار أم صراع الثقافات» قد زخرت بمثل هذه الاتجاهات المتقابلة، ولا أقول المتصادة، وعلى نحوٍ جعل بعض المتخصصين يشعرون بقدر ما أضحت عليه هذه الحالة من التباس وعدم وضوح. ولقد عبر أ.ياسين عن ذلك في أحد المقولات بقوله «...إن عملية حوار الحضارات الجارية في العالم اليوم والتي زاد زخمها بشكل ملحوظ... تحتاج إلى برنامج عمل محدد ما زال غائبًا حتى اليوم... إن هذا الحوار يدور في الواقع في دائرة مفرغة، لأنه يفتقر إلى منهج صحيح من ناحية، وليس له جدول أعمال محدد من ناحية أخرى، يركز على المشكلات الحقيقية التي تواجه البشر في القرن الحادى والعشرين» (٣٩٢-٣٩٣).

وبالرغم من أن أ.ياسين لم يفسر هذه الظاهرة إلا أن مقولته جاءت في غمار ردوده، من منظوره على التعليقات من منظورات مختلفة على بيانه المقترح. وهذا يعنى من وجهة نظري على الأقل، واستنادًا إلى بعض نتائج بحوث برنامج حوار الحضارات، أن هذه الحالة إنما ترجع لاختلاف المنظورات حول مفهوم الحوار ذاته ونطاق دائرته وأجندته، وما إذا كان حوار حضارات أم ثقافات أم أديان، وحول درجة تسييسه أي حول درجة توظيفه في سياسة الأطراف المتحاورة وخاصةً في ظل عدم تكافؤ القوة وعدم الندية من هذه الأطراف، واقتصار بعضها (القوى الكبرى) على المبادرة في حين تقتصر الأطراف الأخرى على رد الفعل، ناهيك عن الاختلاف حول أثر البعد الثقافي، والأفكار والتصورات بصفة عامة على السلوك السياسي ومدى مصداقية الاعتماد عليها في تفسير هذا السلوك مقارنةً باعتبارات المصلحة. ومن ثم ودون أن يرسم أ.ياسين هذه الخريطة للاتجاهات المتقابلة، فإن نشر تعليقات رموز متنوعة في انتماءاتها كان وسيلة لاختبار قدرة القارئ العادي والمتخصص على أن يحدد الجوانب المميزة لكل اتجاه مقارنة بغيره.

وهنا يمكن باختصار الإشارة إلى الاتجاهات التالية: الاتجاه القومي الواقعي الرافض للحوار لعدم جدواه نظرًا لاختلال القوة وعدم جدوى حوار الأديان والحاجة إلى تغيير أوضاعنا، الاتجاه اليساري الداعي لحوار الجنوب الجنوب ضد استغلال وهيمنة النظام الرأسمالي العالمي، وحيث إنه لا تأثير للثقافة في صراع المصالح المادية، والاتجاه العلماني الليبرالي الداعي للحوار ولكن المشكك في موافقة التيارات الأخرى على الحوار وخاصة

التيار الإسلامي والتيار القومي، والتيار الإسلامي الذي يوافق على الحوار بشروط وهي عدم تسييسه وعدم توظيفه للهجوم على الإسلام والاعتذار عنه.

ولقد وصف أ.ياسين الرسائل التي وصلته تعليقًا على مقاله بالآتي: «.. وهذه الرسائل تمثل إلى حدٍ بعيد ألوان الطيف السياسي المتعددة التي يزخر بها مناخنا الثقافي. فبعضها يمثل التيار اليساري الذي ما زال مخلصًا لمقولة أن الصراع العربي الإسرائيلي هو صراع وجود وليس صراع حدود. وبعضها يعكس رؤية ليبرالية منفتحة تدعو للحوار الإيجابي الخلاق مع العالم بغير قيود ولا حدود، وبعضها الآخر يعبر عن التيار الإسلامي في صوره المتنورة التي لا ترفض الآخر بإطلاق، وإنما تسعى للتحاور معه في ضوء ثوابت الأمة». ص٣٩٧

فهل كان أ.ياسين يبحث في هذه الرسائل، ومن خلال تعليقاته عليها، عن المشترك مع منظوره الليبرالى الذي أصفه بأنه ليبرالى حضاري ونقدي يتمايز في الكثير عن الليبرالي العلماني التقليدي حيث الأخير يُسنحي الخصوصية الدينية والثقافية والحضارية؟ أم كان أ.ياسين يبحث أيضًا عن قواسم لبناء تيار جامع وطنى يصب فيه مشتركات هذه الروافد بما فيها تيار إسلامى ؟ ففي تعليقه على رسالة أكرم لمعى عن مدى قبول التيار الاسلامى للحوار قال أ.ياسين: »... والواقع أن هذا السؤال يحمل في طياته فكرة محددة عن رفض المثقفين الذين ينتمون إلى التيار الإسلامي لفكرة الحوار مع الآخر، وعلى وجه الخصوص مع الغرب، على أساس معارضتهم المبدئية لعديد من قيم الثقافة الغربية.

وقد يكون في هذه الفكرة التي يعتنقها عديد من المثقفين المصريين العلمانيين والليبراليين عن التيار الإسلامي، إشارة لعدم متابعتهم لحركة النقد الذاتي التي قام بها المثقفون من أنصار الإسلام السياسي. وهي حركة جديرة بالمتابعة الدقيقة من قبل كافة المثقفين، سعيًا للوصول إلى حدٍ أدنى مشترك بينهم حول تشخيص المشكلات الحقيقية وليست المزيفة التي تجابه المجتمع العربي في مرحلة تطوره الراهنة، ورسمًا لخطوط إستراتيجية مشتركة تتبناها مختلف القوى السياسية لتحقيق الديمقراطية واحترام التعددية وحقوق الإنسان، وتوفير كافة الضمانات لترسيخ قيم تكافؤ الفرص والعدالة الاجتماعية،

وتدعيم الاستقلال الوطني والحفاظ على الهوية الثقافية». (ص ٤٠٥-٤٠٦)

كذلك وفي مقال تحت عنوان «هل هناك إمكانية لإجماع قومي؟» تضمن تعليقه على رسالتي التي صنفها بأنها تعبير عن رأي «باحثة ومثقفة إسلامية مرموقة»، وافقني أ.ياسين الرأي أن الفجوة بين ما هو ليبرالي وما هو قومي وما هو إسلامي لابد وأن تضيق من خلال الحوار.

فلقد قال: »... وكان يقيني أن الحوار سيكشف أن الفجوات المعلنة بين الخطابات الليبرالية والإسلامية ليست بالاتساع الذي نظنه، وخصوصًا أن عديدًا من التيارات السياسية العربية قد قام أنصارها بممارسة النقد الذاتي لمنطلقاتها التقليدية».

» وهكذا نرى أن مناقشة مشروع الخطاب المصري باسم المثقفين المصريين الذي أعددته، مناسبة جيدة حقًا لإقامة حوار وطني بين كافة الاتجاهات السياسية حول قضايا أساسية». (ص٤١٤)

المجموعة الثانية تضم استنتاجاتي عن مفهوم أ.ياسين عن حوار الحضارات، فلقد كان هذا القسم الثالث من الكتاب أكثر الأقسام بلورة لهذا المفهوم، والذي يجسد رؤية أ.ياسين كليبرالي ولكن ليبرالي حضاري نقدي يتجاوز الحدود الحاسمة التي تفصل بين المنظورات ليتقاسم مع منظورات أخرى قسمات عدة، سواء عند تحليل ١١ سبتمبر أو عند تحليل سلوك الولايات المتحدة والحرب على الإرهاب، كما سبق ورأينا، كذلك ليتقاسم مع هذه المنظورات أبعادًا في مفهوم حوار الحضارات.

وتتلخص ملامح مفهوم حوار الحضارات عند أ.ياسين في المقولات التالية (من واقع القسم الثالث):

«لكل ذلك ندعو المثقفين الأمريكيين إلى حوار إيجابي مفتوح للاتفاق على الصيغ المناسبة لإخراج المجتمع الدولي من المأزق الذي وضعته فيه الإدارة الامريكية، ذلك في إطار الأمم المتحدة ذاتها في الجمعية العامة للأمم المتحدة على وجه التحديد» (ص ٣٦٩).

«وليس هناك في النهاية من سبيل سوى تطبيق قواعد الشرعية الدولية، وممارسة حوار الحضارات تحت إشراف الأمم المتحدة، التي ينبغي أن تكون المظلة التي تحمي الشرعية وتحقق العدل بين الأمم» (ص٣٧١).

«وهو يبدأ بطرح سؤال نراه مهمًا وهو: لماذا نحرص على تقديم إجابات على تساؤلات الآخرين، ونغرق في تأكيدها، وكأننا نعطي للغير صكا بأحقيته في إيقافنا وظهرنا لحائط ما يقدمه ضدنا من اتهامات؟

وردي على هذا السؤال أننا نعيش في عصر العولمة التي قضت على حواجز المكان والزمان، بحكم الفضاء المعلوماتي الذي أتاح لأول مرة في تاريخ الإنسانية القدرة على التواصل المباشر بين الشعوب المختلفة والثقافات المتنوعة.

ومن الطبيعي في هذا المناخ الثقافي أن تطرح مجتمعات معينة أسئلة جوهرية على مجتمعات أخرى، ليس من قبيل الاتهامات، وسواء كانت هذه الاتهامات سياسية أو اقتصادية أو ثقافية، ولكن في سبيل الفهم المتعمق لسلوك الآخر واتجاهاته» (ص٣٨١).

«نحن نعيش في عصر الحوار الحضاري العالميس، ولا يمكن لمجتمع أيًا كانت قوته أو اكتفائه الذاتي أن يعيش في انعزال عن باقي المجتمعات، ولا تستطيع ثقافة أيا كانت ونحن نعيش حضارة عالمية واحدة أن تعزل نفسها عن مجرى التاريخ المعاصر، ولا أن تعصم نفسها من التاثيرات الايجابية والسلبية التي لابد أن تتولد من تفاعل الثقافات» (ص٣٨٣).

» كان لابد أن يكون لنا كمثقفين مصريين وعرب موقف مضاد، يتمثل في مشروع الخطاب المقترح، الذي لا يقنع بمجرد تفنيد اتهامات المثقفين الأمريكيين، ولكنه يتجاوز ذلك لتأكيد عدد من القيم الأساسية والمبادئ العامة التي لابد من تطبيقها في مجال العلاقات الدولية، لإعطاء الشعوب وفي مقدمتها الشعب الفلسطيني حقها في المقاومة المشروعة للاحتلال، وفي تحقيق استقلالها الوطني. من هنا يمكن القول إن الجدل الفكري والحوار الإيجابي يمكن اعتباره موقفًا مضاداً» (ص٣٨٥).

«والواقع أن الذي دفعنا للقيام بهذه الدراسة المتكاملة إيماننا بأن الحوار الحضاري لا

يمكن أن ينهض إلا على أساس العرض الموضوعي للذات بكل ما تمثله من إيجابيات وسلبيات، وفي نفس الوقت لابد من ممارسة نقد الآخر بكل ما نمتلكه من معرفه ومنهج نقدي» (ص٣٩١).

«هذا الحوار يدور في الواقع في دائرة مفرغة، لأنه يفتقر إلى منهج صحيح من ناحية، ومن ناحية أخرى، ليس له جدول أعمال محدد يركز على المشكلات الحقيقية التي تواجه البشر في القرن الحادي والعشرين.

ومن هنا توصلت إلى إطار نظري وبرنامج عمل لحوار الحضارات مؤسس على فكرة جوهرية هي عولمة المشكلات الإنسانية.

توصلت إلى أن برنامج حوار الحضارات ينبغي أن يركز على الإشكاليات المعرفية من ناحية والمشكلات الواقعية من ناحية أخرى» (ص ٣٩٣).

«وهكذا تستوي الدعوة إلى حوار الحضارات على أسس سليمة، حين تركز على الحوار الحضاري في إطار الجمعية العامة للأمم المتحدة، لمناقشة الإشكاليات المعرفية والمشكلات الواقعية وصياغة نموذج جديد للنظام العالمي» (ص ٣٩٥).

«ولذلك لا يجوز أن نعتبر الصياغات الأيديولوجية لنظرية صراع الحضارات التي صاغها صمويل هنتنجتون لتبرر السياسات التدخلية الأمريكية تقريرًا لحقيقة موضوعية تشير إلى صراع حقيقي بين الحضارة الغربية وباقي العالم بحسب تعبيراته.

وتتساءل: ألم يعد أمامنا إلا حوار الحضارات؟

وأجيب لا، أمامنا مهام قد تسبق حوار الحضارات ذاته، وأخطرها جميعًا أن نمارس النقد الذاتي، وأن نصلح أحوال المجتمعات الإسلامية والعربية التي تسودها ظاهرة الاستبداد السياسي وانعدام العدالة الاجتماعية. هذا هو الطريق الذي لا طريق غيره «لتحسين» صورة المسلمين والعرب حسب التعبيرات السائدة، ليس بالكلام ولكن بالفعل» (ص٤١٩).

«بهذه المناقشة نكون قد ختمنا حوارنا النقدي مع القراء الكرام الذين اهتموا بصياغة

ملاحظاتهم حول مشروع خطاب المثقفين المصريين الذي أعددناه لكي يوجه إلى المثقفين الأمريكيين ومثقفي العالم، من أجل فتح حوار عالمي ضروري بين مختلف الثقافات المعاصرة وممثليها المعتبرين.

وهذا الحوار كان ضروريًا بعد نهاية الحرب الباردة حوالي عام ١٩٩٠، وهو اليوم أصبح أكثر إلحاحًا بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، والتي أعقبتها مباشرةً سياسات أمريكية تجاه العرب والمسلمين بل والعالم كله لا تعبر إلا عن غطرسة القوة.

ومن هنا أصبح الحوار لازمًا لمواجهة السياسات الخطرة لإمبراطورية الفوضى!» (ص٤٥١).

من خلاصة هذه المقولات يمكن القول: أن مفهوم أ.ياسين عن حوار الحضارات هو أنه وسيلة للسلام العالمي وحل مشاكل الإنسانية، ومن خلال مبادرات الأمم المتحدة أساسًا تجنبًا للتوظيف السياسي من جانب القوى الكبرى، وهو ليس مجرد حوار أديان أو ثقافات يتم خلالها تبادل الاتهامات والدفاع والاعتذار وليس النقد الذاتي أو نقد الآخر الجاد بل هو وسيلة لتغيير عالمي لتحقيق العدل بين الأمم في عصر العولمة، كما أنه ليس غاية في حد ذاته ولكن يتطلب منا جهود سابقة للحوار البيني وللتغير الوطني الجاد، هو ليس حوار بين المسلمين وغيرهم فقط ولكن هو حوار بين كل مثقفي العالم بمختلف اتجاهاتهم، وأخيرًا فالحوار ليس ترفًا ولكن اتخاذ لموقف فكري لا ينفي السبل الأخرى ومنها المقاومة، كما أنه ليس ساحة لمشاركة المسلمين في التصورات الفكرية لحل مشاكل الإنسانية المعرفية والواقعية، أيضًا فإن حوار الحضارات ليس دعوة تعترف بأن صراع الحضارات قائم أو موجود.

هذه رؤية شاملة أجدني أشارك بعض قسماتها وأحتاج لمناقشة قسمات أخرى.

خلاصة القول عن الخيوط الناظمة للأقسام الخمسة: وباستدعاء الخيط الناظم للكتاب -كما جاء من مقدمته- يمكن القول إن هذا الكتاب يكشف (ولكن بصعوبة تتطلب دقة وتمحيصًا من القارئ الباحث في المشروع الفكري الذي يجسده هذا الكتاب) عن رؤية لعالم ما بعد الحادي عشر من سبتمبر من مدخل تحليل ثقافي لأبعاد

متنوعة ابتداءً من موضع هذا الحدث من تحولات بنية النظام العالمي ومدى انفراد الولايات المتحدة بالقوة ومن ثم الهيمنة، مرورًا بحالة أزمة المجتمعات العربية الثقافية، وصولا إلى تحليل السلوك الخارجي الأمريكي بعد ٩/١١ وكيف يمثل منطلقًا لتحليل ظاهرة العداء بين الإسلام والغرب، وامتدادًا إلى تحليل خطابات أمريكية وعربية حول آفاق الحوار الحضاري الممكن في ظل عواقب وتداعيات السياسة الأمريكية بعد الحادي عشر من سبتمبر.

وهكذا يقدم هذا الكتاب رؤية متكاملة تجمع بين عدة مجالات سياسية وفكرية، على مستوى الغرب وعلى مستوى العرب والمسلمين. ومفاد هذه الرؤية التفكيكية ثم التركيبية يجسده وجهان: وجه يعكس الجانب النقدي في توجه السيد يس، وهو أن العالم يمر بحرب كونية ثالثة ولكنها حرب من نمط جديد وبأدوات جديدة في ظل الأحادية الأمريكية والعولمة على نحو يبرز ملامح التوجه الإمبراطوري الأمريكي.

إلا أن لهذه الرؤية وجهًا آخر مفاده، وتجسيدًا لتوجه السيد ياسين الليبرالي، أن العالم في حاجة للاستمرار في حوار حضاري للوصول إلى نظام عالمي أكثر عدلا وإنسانية. وأن هذا الحوار لن يتحقق إلا بنقد ذاتي على الجانبين يقوم به المثقفون والمفكرون في محاولة للتأثير على تشكيل السياسات على الجانبين انطلاقًا من الإيمان بالدور السياسي للمثقف وعالم الاجتماع.

فلنقرأ معًا فقرات مهمة ذات دلالة:

«ولو تأملنا الموقف الراهن بعد أحداث ١١ سبتمبر، وسخط الشارع العربي والإسلامي على الولايات المتحدة الأمريكية لحربها غير المشروعة ضد أفغانستان، فإننا نلحظ صعودًا في شعارات الخطاب الإسلامي، الذي يريد تصوير الصراع وكأنه حرب دينية بين الإسلام والغرب. وفي تقديرنا أنه إن لم تتحرك القوى الديمقراطية والعلمانية على اتساع العالم العربي لممارسة النقد ضد السياسات الأمريكية، والتركيز على حوار الحضارات من ناحية، بدلا من الانجذاب الفج إلى شعارات الصراع بين الحضارات، فإن مصير التقدم العربي الإسلامي في عصر العولمة يصبح في خطر» (ص ١١١).

«وترجع أهمية هذا الرأي إلى أن هناك تحليلات بدأت تظهر عن شكل العلاقات الدولية في القرن الحادي والعشرين، والانتقال من مرحلة القطب الأوحد إلى عصر الإمبراطورية الأمريكية القادمة كما قد يتبادر إلى الذهن، ولكنها إشارة إلى نظام عالمي لحكم العالم بتجاوز كل السيادات الوطنية، وتشترك في إدارته قوى دولية متعددة» (ص ١٤٥)... «بالإضافة إلى أهمية ممارسة النقد الذاتي العربي، وأخيرًا ضرورة ممارسة حوار حضاري مع المجتمعات الغربية لصياغة نظام دولي أكثر عدلاً وإنصافًا لقضايانا» (ص ١٥١).

إلا أن الصورة الكاملة للتوجه والرؤية والرسالة من واقع مضمون الكتاب لن تكتمل إلا بالنظر في الأبعاد المنهاجية وخريطة القضايا المطروحة في الكتاب، ناهيك بالطبع عن أهمية قراءة تفاعلات السيد ياسين طيلة الثمان سنوات التالية لإعداد مقالات هذا الكتاب، تلك السنوات التي شهدت احتلال العراق، وتصاعد عدوان إسرائيل على الفلسطينيين...الخ من مظاهر العداء بين الإسلام والغرب والسياسات الأمريكية المتدخلة وغير العادلة في عالم العرب والمسلمين.

ثانيًا: خصائص المنهاجية وخريطة القضايا في إطار طبيعة المنظور أو الرؤية للعالم لدى السيد ياسين

[أ] خصائص منهاجية، وقضايا معرفية:

من هذه الخصائص تلك ذات الدلالة المعرفية على طبيعة المنظور والرؤية للعالم، ونستدعي منها نموذجين فقط، موضع التاريخ والدين والثقافة والحضارة من التحليل السياسي، ومن الخصائص الأخرى ذات الدلالة بالنسبة لمنهج البحث وأسلوبه وأدواته تلك المتصلة بنمط استعانة أ.ياسين بالأدبيات الغربية بصفة خاصة، والتي وصفها بأنها متن يهمش له.

أ- نمط استدعاء التاريخ والدين:

إن الغاية من رصد هذه الخصائص أمر محدد، ألا وهو بيان كيف أن منظور ياسين ليس «ليبراليًا» محضًا أو صرفًا بكل ما يحمله هذا المفهوم من دلالات معرفية ومنهاجية،

بل إنه يجمع بين خصائص عدة منظورات على نحو يجعل من قراءة أدبياته مجالاً لاختبار مقولة أساسية نناقشها مع طلبة نظرية العلاقات الدولية (من مدخل المنظورات المتنافسة)، ألا وهي أن الحدود الفاصلة بين المنظورات المتنافسة قد اهتزت على نحو غير مسبوق؛ حيث إن كل منظور ليس كتلة صماء ولكنه ذا روافد تشترك في قواسم مع روافد منظورات أخرى. لذا نجد -على سبيل المثال وليس الحصر- ما يسمى الآن منظور واقعي-مثالي، أو واقعي نقدي، فهل يقدم ياسين، من واقع هذا الكتاب، نموذجًا على منظور ليبرالي نقدي؟ وما الأدلة المنهاجية على ذلك؟

من هذه الأدلة، على سبيل المثال، نقده رؤى غربية واتهامها بالعنصرية المشبعة بميراث صليبي استعماري عند تفسير ٩/١١.

وكذلك استدعائه نماذج من النقديين في مجال فلسفة التاريخ، أيضًا المقابلة بين التعصب والعقلانية في ردود فعل الأمريكان؛ فهو يعرض بإعجاب لكتاب فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي للمؤرخ الأمريكي آرثر هيرمان والذي ينقد فيه فكرة التقدم التي طورها مشروع الحداثة الغربي، وكيف كانت بمثابة أسطورة ثقافية قوية في الفكر الغربي.

ومن ثم، فمن أبرز خصائص المنهاجية ذات الدلالة المعرفية نموذجان: نمط استدعائه للتاريخ، وموضع الدين من منظومة فكره.

النموذج الأول: نمط استدعائه للتاريخ: من بين ما يصف به ياسين منهاجيته أنها منهاجية التحليل التاريخي النقدي.

إذن كيف استدعى التاريخ؟ وما دلالة هذا الاستدعاء؟

يتضح أن استدعاء التاريخ ليس لإثبات مقولات ذائعة أو لإثبات توجه فكري معين (كما يفعل الواقعيون) ولكنه يستدعي التاريخ في نطاق عرضه لفلسفة تفسير التاريخ وفق منهاجيات اجتماعية حديثة، وهنا أسجل المجموعات التالية من النقاط:

المجموعة الأولى:

لم يقتصر أ.ياسين على تقديم رؤية بول كنيدي للتاريخ عند تفسير أسباب صعود

وسقوط القوى الكبرى، وخاصة الولايات المتحدة (القسم الأول) ولكن أبرز أ.ياسين أمرين في منهاجية كنيدي؛ أولهما: انطلاقه من التاريخ لتصور مستقبل الولايات المتحدة، ثم عدم اكتفائه بالتاريخ والاهتمام بالحاضر حيث أنتج كتابه الثاني المهم وهو «الإعداد للقرن الحادي والعشرين» وبذا فإن التاريخ في نظر السيد ياسين هو واحد من ثلاثية تضم المستقبل والحاضر أيضًا. إذن دراسة التاريخ ليس لتوظيفه في حد ذاته ولكن للتوجه منه نحو المستقبل والحاضر.

والأمر الثاني: يرى ياسين أنه لابد وأن تقترن التصورات الفلسفية عن التاريخ مع المؤشرات الكمية والكيفية لاكتساب المصداقية العلمية، إذن فلسفة التاريخ لا تكفي، في نظره، كما يقدمها المؤرخون والفلاسفة ولكنها أيضًا في حاجة لعلماء اجتماع ليقدموا رؤاهم عن الحاضر المعاصر.

وهنا لابد وأن أستدعي خبرة مهمة مررت بها مع أ.السيد ياسين، وكان موضوعها أيضًا، التاريخ والتنظير. وهي خبرة مشاركته في مؤتمر دولي لمناقشة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام في كلية الاقتصاد عام ١٩٩٨ الذي شرفت بالإشراف على إصداره بعد عشر سنوات من العمل البحثي الجماعي. فلقد تركز تعليق أ.ياسين في الجلسة الختامية للمؤتمر على:

- أن المشروع بحالته تلك إنما يمثل هروبًا من الواقع إلى التاريخ ومن المنهاجية.

- أن هذا الجهد لم يقدم فوائد مرجوة منه في بناء نظرية في العلاقات الدولية تعبر عن تميز ملحوظ عن الأطر البحثية والمنهاجية القائمة في الأدبيات الغربية في هذا الحقل المعرفي والمجال البحثي، ومن ثم فإن دعوى فريق المشروع بتقديم «نظرية» ليست إلا وهمًا بدت فيه بعض المعالجات لا تختلف كثيرًا عن أطر التفاعل المنهجي غربيًا، ومن ثم وضحت هذه الدعوى في حالة بطلان أكيدة بما قدمه هذا المشروع من نموذج في هذا المقام.

- أن هذا المشروع إذ لم يقدم اجتهادًا نظريًا حقيقيًا، أو نظرية في حقل العلاقات الدولية، فإنه حمل واحتوى نظرة أصولية تعود لآراء واجتهادات فقهية تاريخية، وهي أمور

يجب أن يخجل من ذكرها أو تضمينها كتابات علمية في هذا المقام.

- ثم أبدى ملاحظته الكلية الجامعة أن رأيه في هذا المشروع هو رأيه في مشروع إسلامية المعرفة ككل، والذي يختزل جملة من القضايا المهمة معرفيًا وابستمولوجيًا ومنهجيًا، من مثل نظره للأفكار الغربية، ونظراته الأحادية للغرب والقاصرة في آن واحد.

وكان ردي هو أن أكدت في البداية على أهمية النقد لهذا المشروع، وأن الجماعة البحثية تتقبل كل نقد مهم في هذا المقام، شريطة أن يكون صوابًا أو صحيحًا وبما يشير إلى خطأ بعض هذه الانتقادات والاستنتاجات حول المشروع البحثي، وذلك لاعتبارات متعددة على رأسها فقدان عنان القراءة المتأنية والمستوعبة لكل أجزاء المشروع، والتي يجب أن تقرأ، ليس باعتبارها مفردات مجزأة، ولكنها وحدات كلية مهمة؛ حيث إن الجزء السابع من المشروع يقدم منهاجية توظيف التاريخ في المشروع. وهو كرد على نقض أ.ياسين، كما أن الجزء ١٢ يقدم نتائج هذا التوظيف في استنباط أنماط متكررة ونماذج تاريخية. ومن هنا استكملت ردي على أ.ياسين عن المشروع كالآتي:

- هذا المشروع لم يحبس نفسه بحال في التاريخ أو هرب إليه، بل حرص في مراحله وأجزائه المختلفة على تأصيل جملة الضوابط والمقدمات المنهاجية، وتأصيل رؤية نظرية مقبولة ومعقولة من الناحية العلمية والمنهجية، وتجريد أنماط تاريخية ونماذج استقى منها النتائج والعبر، فضلاً عن هذا فقد قام هذا المشروع على توظيف وتفعيل الأصول الشرعية والاجتهادات الفقهية من دون الوقوف عندها أو الانكفاء عليها أو حبس قدراته فيها.

- وأن هذا المشروع بأدائه ذلك يمثل تطويرًا للجهود المبكرة لما كان يطلق عليه «إسلامية المعرفة» بشكل بعيد، ويسعى للمساهمة في مسار علم العلاقات الدولية الأوسع والتواصل مع المدارس المختلفة فيه، من دون أن نقف عند حدود الكلمات من مثل أسلمة المعارف والعلوم وغير ذلك.

ومنذ ذلك الوقت ترسخ لديّ كيف نختلف في النظر إلى وضع التاريخ ودوره في التنظير وعلاقته بالواقع، إلا أنه يجدر أن أشير هنا أن التاريخ الإسلامي لم يلقَ من اهتمام

السيد ياسين قدر ما لقي التاريخ الغربي أو التاريخ العالمي ومن رؤى غربية بصفة خاصة؛ حيث اقتصر دائمًا أ.ياسين على التحذير من تقديس التاريخ والوقوع أسرى انتصاراته، دون أن يقدم اهتمامًا بعرض المؤلفات النقدية للتاريخ الإسلامي ولو من رؤى مقارنة إسلامية ويسارية وعلمانية، وخاصة في مواضع مهمة مثل أزمة المجتمعات العربية والإسلامية وتشريح ظاهرة العداء بين الإسلام والغرب.

المجموعة الثانية من النقاط:

من ناحية، انتقد أ.السيد ياسين المشروع البحثي الياباني لدراسة المجتمعات الإسلامية بأنه قد «غلب عليه الإغراق في التاريخ الحديث للعالم الإسلامي والعربي ولم يؤل التاريخ المعاصر التفاتًا كبيرًا...، وأن المشروع يركز على البحوث التاريخية الجزئية ولكنه لا يزخر -كما ينبغي أن يكون عليه الحال- بالبحوث التاريخية الكلية التي ترسم الخريطة المعرفية والسياسية والاجتماعية والثقافية للمجتمعات الإسلامية والعربية المعاصرة... إننا في حاجة إلى تبني منهج شامل في كتابة التاريخ يقوم على أساس التفاعل بين مختلف العلوم الاجتماعية... وللكشف... عن أعماق (المجتمعات)... مما يجعل القارئ يدرك منطق تغيرات «الموجات الطويلة» التي تحكم مسار تطور المجتمع الإنساني» (ص ٩٤-٩٥).

وأعود للتذكرة هنا بمشروع العلاقات الدولية في الإسلام؛ حيث إن منهاجيته في التعامل مع التاريخ الإسلامي قامت على النظر إليه في موضعه من، وتفاعله مع التواريخ الأخرى، على اعتبار أنه ليس هناك تاريخ عالمي واحد بصورة مطلقة ولكنه مجموع تفاعل عدة تواريخ. كما هدفت هذه المنهاجية إلى اكتشاف الأنماط المتكررة من التفاعلات ومن النماذج التاريخية في العلاقات بين المسلمين وبينهم وبين غيرهم من الأمم، انطلاقًا من خصوصية هذا التاريخ مقارنةً بتواريخ مناطق أخرى.

ومن ناحية ثانية، يرى أ.السيد ياسين أنه فضلاً عن الأسباب العامة للأزمة الثقافية في المجتمعات العربية (والنابعة من تحولات النظام العالمي المحيط)، «فإن لها أسبابها الخاصة، وضعًا في الاعتبار تاريخ كل مجتمع الفريد بكل مكوناته» (ص ٩٩)... إن ذلك

لا يعني أن أسباب الأزمات في الدول الغربية المتقدمة هي نفسها أسبابها في المجتمع العربي، ومرد ذلك إلى التاريخ الاجتماعي الفريد لكل منطقة ثقافية في العالم» (ص ١٠٥).

المجموعة الثالثة من النقاط:

اهتمام أ.ياسين بما يسمى «التاريخ الشعبي»، وجاء ذلك في معرض تعريفه بأحد أهم الموقِّعين على بيان المثقفين الأمريكيين المعارضين للحرب على الإرهاب وهو المؤرخ الأمريكي هوارد زين.

وبدايةً، لقد سكَّن أ.ياسين -كعادته- تقديمه لهذا المؤرخ وأعماله النقدية للتاريخ الأمريكي في خريطة اهتماماته بمنهاجية التحليل في وقتٍ مبكر من مشروعاته البحثية، وخاصة اهتمامه بالتاريخ الاجتماعي لمصر واكتشافه لمدرسة الحوليات الفرنسية وللثورة التي حدثت في منهاجية ونظرية كتابة التاريخ منذ منتصف الستينيات، وهي التاريخ من أسفل أو التاريخ الشعبي (ص ٣٣٩- ٣٤٢).

هذا، ولم يتوقف أ.ياسين عند جهود المؤرخين المصريين في هذا المجال، باستثناء الإشارة إلى أعمال د.خالد فهمي، وحلقة البحث عن منهاجيات البحث التاريخي التي نظمها المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، والتي قدمت عروضًا عن مدرسة الحوليات وما بعد الاستعمار وتاريخ الوحدات الحزبية والتاريخ الإنساني. وأتساءل مرة أخرى، أين «التاريخ الإسلامي» في خريطة هذه الاهتمامات؟ خاصة وأن أ.ياسين في بداية مقالاته حول هذا المجال «هوارد زين والتاريخ الأمريكي» قد سطر جملة منهاجية مهمة وهي أنه «لا يمكن فهم السياسة الحديثة والمعاصرة بغير قراءة متعمقة للتاريخ، وهذه القراءة المتعمقة قد تأخذ شكل القراءة التأويلية التي تتجاوز الوقائع التاريخية لتصل إلى الآفاق العريضة لدلالاتها وتأثيرها على مجرى التطور الإنساني» (ص ٣٤٧). عند قراءة هذه المقولة قفزت إلى ذهني مرة أخرى خبرتي مع أ.ياسين عند مناقشة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام. وهنا كنت أتمنى أن يحيل أ.ياسين إلى هذا المشروع وخبرته التطبيقية الدالة على مقولته السابقة؛ حيث إن الجزء السابع من المشروع قد صاغ إطارًا

نظريًا لكيفية القراءة في التاريخ الإسلامي وأهدافها من جانب متخصص السياسة، بحثًا عن الأنماط المتكررة، كذلك «يحقق منهجًا تكامليًا في دراسة التاريخ والذي لا يفرق بين الجوانب المادية والجوانب المعنوية في تطور المجتمعات الإنسانية». وهنا أقتبس من أ.ياسين نفسه واصفًا مدرسة «الحوليات الفرنسية» «التي قدمت مناهج مستحدثة في كتابة التاريخ، وفي قلبها المؤرخ المبدع «بروديل» صاحب الكتاب الشهير «البحر الأبيض المتوسط في عهد فيليب الثاني» والذي صاغ فيه المنهج التكاملي في الدراسة التاريخية، والذي لا يفرق بين الجوانب المادية والجوانب المعنوية في تطور المجتمعات الإنسانية» (ص ٣٤٠).

كذلك، فإن الجزء السابع من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام يمثل إطارًا يحدد موضع التاريخ الإسلامي مما يسمى التاريخ العالمي أو الإنساني، الذي هو في الواقع التاريخ من مركزية أوربية أو غربية، باستثناء القراءات النقدية الحديثة لهذا التاريخ العالمي أو للتاريخ الأوربي أو الأمريكي، مثل قراءة هوارد زين «مؤرخ الشعب الأمريكي» كما وصفه أ.ياسين (مقالة ١٢ من الجزء الثالث).

ولقد عرض أ.ياسين لتاريخ نضال هذا المفكر سياسيًا وفكريًا، ثم قدم رؤيته لفلسفة التاريخ وقراءته للتاريخ الأمريكي من أسفل، مؤكدًا أنه لا موضوعية في كتابة التاريخ، ومقدمًا رؤية عن تاريخ أمريكا تنقض الرؤية الرسمية الذائعة عن دور أمريكا في نشر منظومة قيمها في العالم دعمًا للحرية والعدالة.

خلاصة القراءة في الأبعاد المنهاجية لاستدعاء أ.ياسين التاريخ، تتمثل في ثلاث خصائص؛ **أولها**: أن النظر في التاريخ العالمي وخاصة التاريخ الأمريكي، ومن خلال أدبيات غربية، حاز الجانب الأساسي من اهتمام أ.ياسين، ولم يلق تاريخ العالم الإسلامي نفس القدر من الاهتمام (لماذا؟).

ثانيًا: أهمية المنهاجية الحديثة التي تقدمها العلوم الاجتماعية لدعم التحليل التاريخي الذي يقدمه المؤرخون وفلاسفة التاريخ، تحقيقًا لرؤية نقدية لهذا التاريخ.

ثالثًا: التواريخ الرسمية بمفردها لا تكفي ولكن التواريخ الشعبية (أو من أسفل)

تقدم قراءات مقابلة لا تقل أهمية.

إن هذه الخصائص تدلل على التوجه النقدي في فكر ياسين الذي تتسم به المدرسة النقدية والبنائية الحديثة الناقدة للهيمنة الغربية العالمية وما تفرزه من عدم مساواة وظلم وهيمنة حضارية وثقافية وليس مجرد اقتصادية وسياسية، وهي المدرسة الداعية إلى تعددية المنظورات الحضارية واحترام التعددية الثقافية في مجالات الفكر والنظرية، رفضًا لمقولات العالمية الزائفة التي تلتحق بها «اتجاهات الليبرالية الجديدة».

إذن ماذا عن دائرة الثقافة والحضارة التي ينتمي إليها أ.ياسين وكيف كان اهتمامه بها؟ بالطبع نقدي أيضًا متمثلاً في الدعوة المتكررة إلى ضرورة نقد الذات قبل الآخر، إذن الذات الحضارية لديه هي موضوع للنقد أكثر منها مصدرًا لمرجعية معرفية أو فكرية أو مصدرًا لخبرات تاريخية. وهذا يقودنا إلى النموذج الثاني من نماذج الأبعاد المنهاجية، والمتصل بموضع القيم، وخاصة الدين -كمصدر لها- في منظومة فكر أ.ياسين.

النموذج الثاني نمط استدعاء القيم والدين: تتمثل في نمط استدعائه للعلاقة بين الثقافي والسياسي، وبين الداخلي والخارجي، وبين القيمي والمادي. وذلك في عدة مناطق تحليلية مثلاً: عند تحليله للأزمة الثقافية في المجتمع العربي أو لأزمة المجتمع العربي من مدخل التحليل الثقافي، فإذا كان السيد ياسين انتقد اقتصار تحليل بول كيندي على العوامل العسكرية والاقتصادية مهملاً المسئولية الأخلاقية للإمبراطورية الأمريكية، فإن عرضنا للخيط الناظم في القسم الأول يبين أيضًا كيف أن السيد ياسين لا يسقط العلاقة بين الثقافي والسياسي أو الداخلي والخارجي عند تحليل أزمة المجتمع العربي، وعلى نحو يستدعي دور القيم الروحية والخصوصية الثقافية ولكن دون الوصول إلى تطرفات النموذج العلماني (من حيث إسقاطهم) أو السلفي الديني (من حيث تحكيمهم كمطلق).

كذلك وعند تحليله خطابات المثقفين الأمريكيين والمصريين برز، ولو بطريقة غير مباشرة، موضع القيم ودور الدين بصفة خاصة كمصدر لهذه القيم من منظومة فكر السيد ياسين، فلقد تم استدعائه لهذه القضية في معرض تحليله لهذه الخطابات، إلا أن لتعليقاته -ولو غير المباشرة- دلالة مهمة.

ونظرًا لأهمية هذه الجزئية، وما يلتصق بها من قضايا الحركة والواقع، وليس التاريخ أو الفلسفة فقط، سيتم التوقف عندها لاحقًا مع خريطة القضايا محل الاهتمام والنقاش.

إلا أنه يكفي هنا التوقف لتسجيل الملاحظة التالية التي تستدعي التفكير حول منهاجية أ.ياسين: إذا كان أ.ياسين اعتبر أن أزمة المجتمع العربي أزمة ثقافية، فكيف يعود عند تحليله السياسة الأمريكية قبل وبعد ٩/١١ وظاهرة العداء بين الإسلام والغرب، فيعطي الأولوية عند تفسير هذه السياسة إلى السلوك والممارسات وما تكشف عنه من مصالح وصراعات قوى، وليس إلى اختلاف الثقافات أو منظومات القيم المتقابلة؟

بعبارة أخرى، بالرغم من تأكيد أ.ياسين على أهمية منهجية التحليل الثقافي للظواهر الاجتماعية والسياسية، سواء عند تحليل أزمة المجتمع العربي أو السياسة الأمريكية بعد ٩/١١ أو العلاقة بين الإسلام والغرب، بل بالرغم من إشادته بالدور المتعاظم لمداخل التحليل الثقافي في أبحاث العلاقات الدولية المعاصرة؛ حيث يؤكد على «ضرورة التقييم الموضوعي للدور التاريخي الذي تلعبه الأفكار والثقافات والحضارات، ولعل ما يؤكد هذا الدور المتعاظم في أبحاث العلاقات الدولية المعاصرة التحليل الثقافي للظواهر السياسية، بعدما تبين أن المناهج التقليدية في علوم السياسة والاقتصاد لم تعد قادرة على وصف وتفسير عديد من المشكلات الدولية، نظرًا لكونها محملة بأبعاد ثقافية ينبغي سبر غورها، وإبراز علاقاتها المتشابكة بهذه المشكلات» (ص ٢١١)، وهي المداخل القيمية بطبيعتها أو التي تستدعي بدرجة أكبر الأبعاد القيمية ومصادرها. إلا أن منهاجية أ.ياسين لا تعكس إعطاء الأولوية للأبعاد الثقافية في التحليل ولكن تعطي الأولوية للسياسات بماديتها المتجسدة في صراعات القوى والمصالح. فماذا يعني هذا عن موضعه بين المنظورات الليبرالية، الواقعية الراديكالية؟

ب- أسلوب عرض الفكر وأدواته:

إن أسلوب أ.ياسين في استدعاء الأدبيات الغربية الرائدة وخبرات الملتقيات والمؤتمرات العلمية العالمية يعد من سمات المنهج اللصيقة بأداء أ.السيد ياسين واجتهاده الفكري والعلمي، وهي وإن بينت ارتباط السيد ياسين بروافد الفكر الغربية بصفة خاصة، إلا أنه يجدر الملاحظة أن هذه ليست مجرد مادة علمية يتم استدعائها للاستشهاد

أو الاستدلال بها ولكنها بمثابة المحفز على الكتابة من خلال إعمال الفكر النقدي في مضمونها ومنهاجيتها وإسهامها في الحقل المعرفي. ومن ثم فهي المحفز لتقديم الفكر الذاتي والخبرة المعرفية، كما لو أن الذات، لدى أ.ياسين لا تتبلور إلا من خلال قراءة الآخر المعرفي والحضاري.

حيث إن أ.ياسين، حين يستدعي إحدى الأدبيات يمهد لتحليلها بالإحالة إلى جهوده السابقة أو الراهنة في هذا المجال سواء كان مجالاً بحثيًا في قضية الموضوعية والعلاقة بين الذات والآخر، أو في خصائص الشخصية العربية، أو في مجال البحث التاريخي...الخ من موضوعات الكتاب، ناهيك بالطبع عن خبرة المؤتمرات العالمية وخاصة تلك المتصلة بمجال حوار الحضارات.

كذلك إن أسلوب هذا الاستدعاء في حد ذاته هو أسلوب منهاجي متميز لا يقدم تلخيصًا لمقولات ولكن تعريفًا بالمؤلف ومدرسته الفكرية وموضعه من خريطة المدارس الأخرى. ولعل من بعض أبرز الأمثلة وضوحًا على ذلك ما يلي: ما رسمه أ.ياسين من خريطة الأدبيات الأمريكية واليابانية عن الشخصية اليابانية وطبيعتها وكيفية دراستها (ص ٨٩-٩١). من الأمثلة حيث إنها تمتد بطول الكتاب، ولعل القائمة في نهاية هذه الدراسة توفي بالغرض.

إن هذا الأسلوب، الذي يقدمه أ.ياسين في معظم مقالاته في الأهرام وغيرها من الصحف، هو بمثابة وسيلة لتنمية الوعي المعرفي والوعي العلمي لدى القارئ «العادي» والمواطن غير المتخصص وليس فقط النخبة المثقفة أو المتخصصة. ولذا لا عجب أن أ.ياسين دائم التكرار في مقدمات مقالاته أن ما يكتبه هو جزء من مشروع بحثي راهن يقوم عليه، أو كان جزءًا من مشروع بحثي فرغ منه وهكذا، وكأن المقالات الأسبوعية تحولت إلى مصدر نشر لمعرفة منظمة ولو على جرعات متتالية متراكمة، ومن خلال حوار نقدي مهم بين الذات الحضارية والآخر الحضاري وفي مجالات معرفية متنوعة ذات صلة بعالم الإسلام والمسلمين، وإن لم تكن تقع مباشرةً تحت عنوان «الإسلام والغرب» إلا أنها تعكس منظومة قضايا مهمة يتم استدعاؤها بحث هذا العنوان، كما سنرى في الجزئية التالية من العرض.

إلا أنه يبقى للعملة وجه آخر، وهو الصعوبة الشديدة، والناجمة عن هذا الأسلوب، والتي يواجهها الباحث المتخصص في فكر أ.ياسين وليس مجرد القارئ العادي. فمن الصعوبة بمكان القراءة في منظومة أفكار الأدبيات التي يعرضها أ.ياسين بحثًا عن هذه المنظومة في حد ذاتها أو بحثًا عن موقف أ.ياسين منها، حيث إن الغاية هي مشروع أ.ياسين وليس مشروع أصحاب هذه الأدبيات. ومن هنا كانت صعوبة، ولكن ضرورة، البحث عن خيوط ناظمة، وفي نفس الوقت رصد خصائص منهاجية وخريطة قضايا من طيات هذا الحوار أو الجدال بين ياسين ومن يستدعيهم من رموز فكرية ونظرية وسياسية.

٢- خريطة قضايا معرفية ونظرية وتطبيقية: أجندة للبحث والنقاش من منظورات مقارنة

من مقالات الأقسام الخمسة في الكتاب، يمكن رصد، وليس انتقاء اختزالي، مجموعات من القضايا، التي سبق وتم تسكينها في الإطار العام لتحليل الكتاب (الخيط الناظم في كل قسم). وقد أبدى أ.السيد ياسين موقفه المعرفي والنظري والسياسي منها، على نحو ساعدنا -كما سبق التوضيح- على بيان موقعه من المدرسة الليبرالية، باعتباره ليبراليا نقديًا. إلا أنه يجب استحضار هذه القضايا هنا مرة أخرى في محاولة لرسم خريطة وأجندة قضايا فكر السيد ياسين، في هذا الكتاب، مع التركيز في هذا الموضع من القراءة على النقاش مع هذا الموقف وجوانب الاختلاف معه بقدر جوانب الاتفاق أيضًا، من منطلق منظوري للعلاقات الدولية.

هذا وسبق أن بينا، كيف أن نمط استدعاء التاريخ والقيم يطرح قضايا وإشكاليات معرفية مهمة سبق تحديدها. إلا أن نفس المجالين، وغيرهما يمكن أن يطرحا قضايا ذات دلالات سياسية وحركية أكثر وضوحًا تختلف حولها وتتجادل المنظورات والرؤى قدر اختلاف توظيف كل من التاريخ والدين؛ حيث لا يمكن الفصل بين المعرفي والرؤية للعالم وبين المواقف السياسية.

أ- قضية معرفية ومنهاجية:

منظومة الوضعية والعلمانية، الموضوعية والذاتية، الخصوصية والنسبية الثقافية، وأخيرًا الدين كمصدر لمنظومات القيم المتنافسة وموضع الدين من الاختلاف بين

المنظورات بصفة عامة، وهذا الأمر الأخير يستدعي قضية التيارات الإسلامية في المجتمعات العربية والإسلامية.

وهذه روافد يمكن جمع خيوطها من المقالات المتتالية، فلم يخصص لها أ.السيد ياسين وضعًا منفردًا في الكتاب إلا أنها تجسد نفسها بصورة مباشرة وأحيانًا غير مباشرة، كما أنها تبلورت بصورة أكبر في موضعين من الكتاب: تشريح ظاهرة العداء بين الإسلام والغرب، وتحليل خطابات المثقفين الأمريكيين. وروافد هذه القضية من الأهمية عند قراءة مشروع أ.ياسين الفكري لأنها هي المحك لتحديد موضع فكره من روافد المدرسة الليبرالية، ومن خصائص مدارس أخرى أو بالأحرى من القسمات المشتركة مع مدارس أخرى.

وعن هذه المنظومات وموضعها من الكتاب يمكن تسجيل ما يلي:

من ناحية: يقدم أ.ياسين، في غمار عرضه أزمة الهوية في المجتمعات العربية، مفهوم «رؤية العالم» باعتباره «مفهومًا يدور بشأن تحديد معناه نفس المعركة التي دارت بين الاتجاهات المثالية والاتجاهات المادية».

إن الاهتمام بشرح أسباب ومصادر تعدد رؤى العالم والتنافس أو الصراع فيما بينها هو ركيزة للتوجه التعددي لدى أ.ياسين، أيًا كانت رؤية العالم التي ينطلق منها اجتهاده، بل إنه يُرجع أزمة مجتمعاتنا إلى اتجاه الدولة التسلطية إلى فرض رؤيتها على رؤى القوى الأخرى المعارضة، ولم يعط أ.ياسين أولوية لرؤية على أخرى، وإن كان تحليله قد اقترن بأوجه نقد للتيارات الإسلامية أكثر من أوجه النقد لتيارات أخرى.

ومن ناحية ثانية: رؤية العالم التي ينطلق منها أ.ياسين تفسح مكانًا للقيم والأخلاق، وبقدر ما يرفض إسقاط العلمانية لها، بقدر ما يرفض اقتصار التيار الديني السلفي على المطلقات. فهو في معرض تناوله لأزمة العقلانية العملية -كأحد الأزمات الثقافية العربية- يستدعي المقابلة بين الرؤية التسلطية للعالم، والرؤية الليبرالية للعالم، والرؤية العلمانية للعالم والرؤية الدينية السلفية، ومن هذه المقابلة يتضح موضع البعد -غير المادي- في رؤية ياسين الليبرالية.

ويظهر ذلك من المقولات التالية:

«وتناقض هذه الرؤية «الرؤية الليبرالية للعالم» والتي تؤمن بالحوار، والتعدد الفكري، والتعددية السياسية والحزبية، وتداول السلطة بين مختلف التيارات والأحزاب السياسية، وفقًا لانتخابات حرة نزيهة، وهي لذلك ترفض القمع السياسي، وتدين حكم الفرد المطلق، وترفض صيغة الحزب الواحد. وعلى الصعيد الثقافي ترى ضرورة تنوع الآراء والرؤى وصراعها في إطار سلمي، فهذا هو الضمان لازدياد ثراء التجربة الاجتماعية.

وإذا ركزنا على الجانب الثقافي لوجدنا صراعًا بين «الرؤية العلمانية» من ناحية والتي تنطلق من ضرورة فصل الدين عن السياسة، و«الرؤية الدينية السلفية» والتي ترى أن الإسلام دين دولة، وأن هذا الفصل المزعوم الذي تراه العلمانية، ليس سوى تعبير عن مجتمع غربي، ولا علاقة له بالمجتمع الإسلامي.

وهذا الصراع صراع سياسي داخل المجتمع العربي في الوقت الراهن، ونتيجته ستحسم إلى وقت طويل مستقبل المجتمع المدني العربي» (ص ١٢٢).

«فليس هناك مستقبل أمام الخطاب التسلطي الصريح، بعد أن سقطت الشمولية والتسلطية في أبرز نماذجها العالمية، مخلية المجال للتعددية السياسية. كما أن الخطاب التعددي -في صورته اليوتوبية، والتي تظن وهمًا أن الليبرالية تعني أن تخلي الدولة مسؤوليتها من كل التزام إزاء المواطنين، وتركهم فريسة لآليات السوق -يحتاج إلى أن يتعلم حتى من خبرة الخطاب الليبرالي الرأسمالي، الذي أضاف بجدارة واقتدار بعد العدالة الاجتماعية إلى بعد الحرية السياسية، واعتبرهما ركيزتي العدل... وإذا نظرنا من ناحية أخرى إلى الخطاب العلماني والخطاب الديني السلفي، فسنجد أنهما مواجهان بمطلب ملّح، هو إعادة تعريف ما يعد علمانيًا من ناحية، وما يعد مقدسًا من ناحية أخرى.

فالعلماني الذي لا يضع القيم الروحية التي تحرك البشر في إستراتيجيته الثقافية، مقصر تقصيرًا شديدًا في فهم الواقع، بل وفي احترام وجدان ومشاعر الجماهير،

والإسلامي السلفي الذي يظن أنه يمكنه أن يقنع بالمطلقات، من خلال رفع الشعارات الغامضة، وبدون أن يركز على حل المشاكل الحياتية للجماهير العريضة، بطريقة تتسم بالواقعية والكفاءة، ستتآكل جماهيريته بعد أجل قصير، بعد أن تكتشف الجماهير الخديعة التي تتمثل في إطلاق الوعود بغير القدرة على الإنجاز» (ص ص ١٢٣ – ١٢٤).

ومن ناحية ثالثة: وفي نطاق عرض أ.ياسين المتميز لخطابات «المابعديات» المتتالية المرتكزة إلى تقليد استخدام «الما بعد» منذ منتصف الستينيات، يصل أ.ياسين إلى خطاب «ما بعد الحداثة»، ويصفه كالآتي:

«وهي هذه الحركة الفكرية النشطة التي وجهت سهام نقدها الحادة للحداثة الغربية التي قامت في أوروبا منذ عصر التنوير، واستندت إلى عدة أسس أساسية هي الفردية والعقلانية والاعتماد على العلم والتكنولوجيا، وتبني الوضعية في مجالات البحث الاجتماعي، التي تعني عدم بحث ما لا يمكن قياسه، والإيمان بحتمية تقدم التاريخ الإنساني من مرحلة إلى مرحلة. هذه الحركة فندت كل مبدأ من هذه المبادئ في ضوء التحليل التاريخي الدقيق الذي يثبت مساوئ الفردية وسلبيات العقلانية وسوء استخدام العلم والتكنولوجيا، مما أدى إلى كوارث بشرية لا حدود لها، بالإضافة إلى عجز الوضعية عن استكناه الجوانب الروحية للإنسان، وسقوط مزاعم التقدم التاريخي، بعد نشوب الحرب العالمية الأولى والثانية، وما شهدناه من ظهور النازية والفاشية، وما خبرناه مؤخرًا من الحروب الأهلية، وبروز دعوات التطهير العرقي، ووضوح العنصرية الإسرائيلية ضد الشعب الفلسطيني» (ص ص ١٣٤، ١٣٥).

ومن ناحية رابعة: اقترب أ.ياسين من إشكالية الموضوعية، من خلال مدخلي الصورة عن الآخر والنقد الذاتي، مبينًا التطور في هذه الإشكالية ابتداءً من التوجه الرئيس للمدرسة الوضعية في علم الاجتماع (دوركايم) ومقولتها الشهيرة عن ضرورة الحياد التام وإبعاد أهواء الباحث ونزعاته وأيديولوجيته، مبرزًا أمثلة صارخة على عدم الموضوعية في مجال دراسة الطبقات الاجتماعية بصفة خاصة ومؤكدًا بالتالي على صعوبة تحلي الباحث العلمي الاجتماعي بالموضوعية الكاملة. وصولاً إلى نظرية ميردال «الموضوعية هي أن

تعلن ذاتيتك منذ البداية» ويرى أ.ياسين أنها نظرية بسيطة ونافذة وخاصة في لحظات التحول التاريخي لأي مجتمع (ص ١٧١-١٧٥).

ومن ناحية خامسة: يبرز أ.ياسين أهمية مدخل التحليل الثقافي للظواهر من جهة وتأثير القيم الأخلاقية على دراسة بعضها من جهة أخرى، وفي هذا يقول:

«ولعل أهم هذه المنطلقات ضرورة التقييم الموضوعي للدور التاريخي الذي تلعبه الأفكار والثقافات والحضارات، ولعل ما يؤكد هذا الدور المتعاظم في أبحاث العلاقات الدولية المعاصرة التحليل الثقافي للظواهر السياسية، بعدما تبين أن المناهج التقليدية في علوم السياسة والاقتصاد لم تعد قادرة على وصف وتفسير عديد من المشكلات الدولية، نظرًا لكونها محملة بأبعاد ثقافية ينبغي سبر غورها، وإبراز علاقاتها المتشابكة بهذه المشكلات.

ومن ناحية أخرى، يمكن القول إن العولمة باعتبارها أبرز ظواهر العصر لا يمكن فهم مختلف أبعادها، بغير تحليل ثقافي عميق، ويشهد على ذلك سيل من الدراسات العلمية التي تناولت موضوع ثقافة العولمة من جانب وعولمة الثقافة من جانب آخر، وتأثير ذلك كله على الجوانب السياسية للعولمة. والتحليل الثقافي لم تعد أهميته مقصورة على دراسة الظواهر السياسية أو الدولية، بل إنه أصبح أحد أدوات البحث في عالم الاقتصاد الجديد، الذي يتحول لكي يصبح «اقتصاد المعرفة». ويشهد على ذلك دراسات عميقة، قام بها المفكر الأمريكي الشهير فوكوياما صاحب كتاب «نهاية التاريخ» الشهير في كتاب أساسي عنوانه «الثقة»، يحلل فيه بعمق شديد تأثير القيم الأخلاقية على السلوك الاقتصادي، بالإضافة إلى كتاب لعالم الاجتماع الأمريكي البارز «إتزوني» يعالج فيه نفس الموضوع، ونقصد علاقة الأخلاق بالاقتصاد». (ص ص ٢١١، ٢١٢)

ب- قضايا العلاقة بين الإسلام والغرب: بين الصراع الحضاري وصراع القوى:

إن قراءتي للقسم الثاني والثالث والرابع بصفة خاصة كشفت عن قضايا تطرحها مواقف أ.ياسين، وتتلخص كالآتي:

(١) موقف أ.السيد ياسين من المداخل الثلاثة متعددة الروافد في ندوة مركز دراسات الوحدة العربية حول أحداث ١١/٩ (السابق تحديدها)، يبين أن أ.السيد ياسين وإن استنكر المفردات الثقافية والحضارية في خطابات غربية عنصرية، مؤكدًا بذلك صحة مدخل التحليل الثقافي بقوله: «ويبدو صدق هذا التحليل الثقافي النافذ من تحليل مضمون الخطاب السياسي الأمريكي عقب الأحداث مباشرة. فقد ترددت فيه عبارات تكشف عن سيادة هذه النزعة المتضخمة عن الذات والتي تنظر في نفس الوقت بطريقة دونية للآخر» (ص١٥٧)، كذلك وإن وصف المرحلة الراهنة بأنها حرب بين الثقافات، إلا أنه أكثر ميلاً للمدخل الإستراتيجي والنقدي في تفسير السلوك الأمريكي باعتباره سلوكًا ينطلق من المصالح بالأساس ويغير من التحالفات وفق لها وليس وفق المعايير الثقافية والحضارية.

فهو يقول مثلاً «لا تصلح فعلاً أطروحة صراع الحضارات لتفسير السلوك الخارجي الأمريكي في الحقبة القادمة» (ص١٦٠)، كذلك فإنه يوافق على تحليل مفاده أن «التاريخ الواقعي للممارسات الأمريكية السياسية والعسكرية منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية إنما يرصد المسيرة الأمريكية في استمراريتها بالرغم من لحظات الانقطاع الخادعة والتي برزت في بعض المراحل التاريخية» (١٦٤-١٦٥)، كما أنه يركز على أن الحرب الأمريكية على الإرهاب ليست إلا حربًا للهيمنة وحفاظًا على المصالح الإستراتيجية ومن ثم فالفجوة عميقة بين دوافعها وبين تبريرها استنادًا إلى منظومات قيم أمريكية.

(٢) والملاحظ من واقع تسلسل القواعد التي استنتجها من تحليل أ.ياسين للعداء بين الإسلام والغرب (والسابق شرحها)، أن الانتقال من القاعدة الأولى إلى الثانية اقتصر على عرض أفكار النهضة العربية الحديثة عن الغرب من واقع مصادر إسلامية وعربية، ولكن أين الرؤى المقابلة من جانب الغرب في هذه المرحلة وهي قمة مرحلة الاستعمار الحديث ثم الجديد؟ ألا تحوي هذه المصادر مظاهر لعداء الغرب تجاهنا؟

كذلك فإن الانتقال من القاعدة الثانية (الجذور التاريخية الممتدة) إلى القاعدة الثالثة (الوضع الراهن الذي يقتضي تفكيك كل من الغرب والإسلام) تمثل في استعراض مكثف لآراء فريد هاليداي، وكان أ.ياسين واعيًا بذلك حين وضع عنوان المقال «من الطهطاوي إلى هاليداي». وتمحورت رؤى هاليداي في خيط واحد أساس ألا وهو أن الغرب لا يعادي المسلمين لمجرد كونهم مسلمين ولكن لأسباب متعددة تتصل بواقع المسلمين وبحسابات المصالح الغربية.

ويجدر التساؤل هنا: أين الاستشراق القديم والحديث ورؤيته المتعصبة ضد الإسلام وليس المسلمين فقط؟ كيف أدركنا الاستشراق معرفيًا وفكريًا وعلى نحو يبرر الاستعمار ومهمة الرجل الأبيض «المدنية» المغلفة باعتبارات دينية وثقافية؟ حقيقةً يستدعي أ.السيد ياسين، ما ذكره هاليداي من جذور العداء المبكر في الغرب إزاء الإسلام والمسلمين، والذي تمثل في الإنتاج الفكري والأدبي الغربي القديم، ثم في مرحلة الإمبراطورية العثمانية (ص ٢٤١)، إلا أن هاليداي يبغي أن تكون هذه الجذور ما زالت ممتدة إلى الحاضر كما هي، إلا أن إعادة إنتاج مفردات العداء لأسباب أخرى تتصل بالأوضاع السياسية والمجتمعية والاقتصادية على الجانبين وللعلاقات بينهما. كذلك أين الخطابات الإسلامية والعربية المعاصرة المفسرة للموقف من الغرب، وبأقلام عربية وإسلامية وليس مجرد نقل مرة أخرى عن هاليداي نفسه؟ بعبارة أخرى، أين الأدبيات العربية الرصينة في هذا المجال الخاص بالأفكار والتصورات المتبادلة من تحليل أ.السيد ياسين؟

وفي المقابل، ألا يفسح أ.ياسين في تحليلاته مكانًا لأثر الاختلافات الثقافية والدينية والحضارية في تشريح ظاهرة العداء بين الإسلام والغرب؟ قد يبدو من قراءة أ.ياسين موافقًا على مقولات هاليداي، إنه ينحو نفس المنحى إلا أن هذا كان ليجذبه إلى دائرة المنظور الواقعي الذي يسبح فيه هاليداي، الذي وإن تجاوب مع صعود أهمية الدين والثقافة والحضارة إلا أنه يظل يستدعيها وفق منهاجية تاريخية ومعاصرة لا يريد منها إلا تأكيد مقولاته الواقعية عن صراع القوى والمصالح.

إلا أنني، وبحكم قراءتي الممتدة في فكر أ.ياسين باعتباره ليبراليًا نقديًا (وفق تصنيفي له)، استطعت أن أضع يدي على مقولات مهمة يعلق بها أ.ياسين تعليقات متناثرة، وغير معمقة، على مقولات هاليداي. وهنا أشير إلى ما يلي: من ناحية: رغم موافقة أ.ياسين على ضرورة التمييز بين الخطاب والفعل، إلا أنه يرى أن التركيز على بعد واحد فقط لفهم العلاقة بين الإسلام والغرب لن يكون مجديًا في بناء نظرية متماسكة تؤدي إلى تفسير حقيقي لهذا التفاعل المتشابك، فـ«تحليل الخطاب الإيديولوجي أو السياسي الذي تتبناه الدول لا يصلح بمفرده أساسًا لفهم العلاقات بين الدول أيًا كانت توجهاتها، فإن التركيز على السلوك الفعلي للدول قد يكون هو السبيل الأمثل لفهم السياسات الدولية بكل تعقيداتها السياسية والاقتصادية والثقافية» (ص ٢١٩).

من ناحية ثانية: نشر مقالة كاملة تتضمن تعليق أحد القراء على مقولة هاليداي «أوهام العداء بين الإسلام والغرب» وهو التعليق الذي يرفض إطلاق نفي العداء أو إطلاق نفي الجانب الحضاري فيه (ص ص ٢٣٤- ٢٤٠).

من ناحية ثالثة: وتعقيبًا على تحليل هاليداي للأسباب السياسية والمجتمعية لمظاهر العداء في فرنسا تجاه المسلمين يقول أ.ياسين: «وأيًا ما كان الأمر، يمكن القول أن وراء الاتجاهات المعادية للمسلمين بواعث وأسباب شتى تختلف باختلاف وضع كل دولة أوروبية، وهذه الأسباب ليست كلها في الواقع أسبابًا اقتصادية تتعلق بالمنافسة في سوق العمل.

ولكن بعضها على الأقل له علاقة بعدم قبول التنوع الإنساني الخلاق الذي يكشف عنه تعدد الديانات، واختلاف الثقافات. ولا يعني ذلك بالضرورة أن سلوك المسلمين سواء داخل بلادهم أو في المهاجر التي نزحوا إليها يتسم بالكمال. ذلك أن هناك مواضع عديدة للنقد الذي ينبغي أن يوجه لهم سواء على الصعيد السياسي أو الصعيد الثقافي، ولكن تلك قصة أخرى». (ص ٢٤٧)

ومن جهة أخرى: يقول أ.ياسين: «هناك في الوقت الراهن مجموعة قيم أساسية سائدة في المجتمع الدولي تركز في المقام الأول على الديمقراطية والتعددية واحترام حقوق

الإنسان، وذلك لدرجة أن شرعية النظم السياسية في المستقبل المنظور ستتحدد بالنظر إلى مدى احترامها لهذه القيم. ومما لا شك فيه أن تعميق موجات العولمة سيكون له آثاره في مجال بلورة قيم سياسية وثقافية عالمية لا تنزع بالضرورة إلى القضاء على الهويات الثقافية أو على التباين في مجال القيم السياسية، ولكن تتجه إلى محاولة صياغة نسق عالمي. هل هذا هدف مثالي؟ نعم: ويصعب تطبيقه في مجال السلوك الفعلي للدول التي تحكمها رؤاها الخاصة لكيفية تحقيق أمنها القومي، ولكن هذا الاتجاه يؤكد سعي الإنسانية الدءوب لتحقيق الحرية والعدل في عالم تسوده الآن موجات الفوضى والاضطراب». (ص ٢٢٤-٢٢٥)

ومن ناحية رابعة: يقول أ.ياسين: «وأيا ما كان الأمر، يمكن القول إن الحكمة التي يمكن استخلاصها من تحليل العداء الغربي ضد المسلمين، والعداء الإسلامي ضد الغربيين، أن المسلمين -مثلهم في ذلك مثل غيرهم- يفعلون ما يفعله أبناء شعوب العالم جميعًا.

فبعض الجماعات تحاول الحصول على السلطة، والشعوب جميعًا ترنو إلى النجاح في مضمار التنمية، والتقدم في مجال الرقي الحضاري بكل قيمه المعاصرة، وإن اختلفت نماذج التنمية هنا وهناك، وتنوعت معايير التقدم الإنساني، وفق رؤى العالم المتنوعة، والتي تحاول اليوم مؤسسات عالمية جعلها تتناغم في إطار رؤية موحدة للعالم». (ص ٢٥٥).

ومن ناحية خامسة: فإن أ.السيد ياسين لا يستبعد على الإطلاق أثر الدين من منظومة القيم وانعكاسها على السلوك والفعل، إلا أنه يحذر من تأويل النصوص الدينية بواسطة حركات إسلامية لأغراض سياسية (ص ٢٣٢)، ناهيك عما سبق الإشارة إليه عن فكر ياسين حول منظومة الوضعية العلمانية، الموضوعية، الذاتية، الخصوصية النسبية الثقافية، فجميعها بصورة أو بأخرى تحد من إفراط الاتجاه المادي في تحليله أو الاتجاه الذي يسقط الدين تمامًا، سواء كمرجعية أو متغير مؤثر في الحياة أو صياغة رؤى العالم للباحث ومن ثم منهاجيات الفكر ورؤاه. وكل ذلك على النحو الذي يبرر تصنيف نظريته بأنها ليبرالية نقدية، والناقدة في نفس الوقت لحركات الإسلام السياسي ولغيرها من الحركات

الإسلامية داعيًا إلى تجديد فكرها وتجديد مشروعاتها وليس استئصالها واستبعادها، بل هو يفسح المجال للنظر في شروط إدماجها.

(٣) ومن واقع تحليل أ.السيد ياسين لخطاب المثقفين الأمريكيين، المبرر للحرب على الإرهاب، والرافض لها، يتضح لنا كيف أنه ينظر إليها باعتبارها حربًا للهيمنة وحفاظًا على المصالح الإستراتيجية. ومن هنا، كما يرى، الفجوة العميقة بين دوافع هذه الحرب ومبرراتها باعتبارها حربًا عادلة (استنادًا إلى منظومة قيم أمريكية) وبين واقع آثار ونتائج سياسات هذه الحرب.

وأرى أن هذا الفصل الحاسم بين القيم وبين السياسات -كما سبق وأشرت في تناولي للقضايا المعرفية- هو فصل تعسفي بصفة عامة، وفي حالة السياسة الخارجية الأمريكية بصفة عامة وتحديدًا في ظل إدارتي بوش الأولى والثانية، ذلك لأنه ما من سياسة خارجية إلا وتنطلق من مجموعة قيم معلنة أو ضمنية وما من مرحلة من مراحل تطور السياسة الأمريكية إلا وارتدت فيها ثوبًا من أثواب القيم، سواء لمجرد تبرير السياسات أو لتنفيذها بالفعل. ومن ثم، فمن الأجدر أن نبحث في إشكالية نمط العلاقة بين القيم والمصالح في السياسة الأمريكية وليس مجرد القول أن القيم هي مبرر أخلاقي لاكتساب شرعية لهذه السياسات، ذلك لأن ثنائية القيم/ المصالح توحي بأن القيم ليس هناك مجال لانطباقها فهي دائمًا مثالية لا تحقق مصالح ولكن تستخدم فقط لتبرير مصالح، كما تبين هذه الثنائية من ناحية أخرى أن المصالح بالضرورة، والسياسة بصفة عامة، لابد وأن تكون بلا قيم وإلا لن تحقق «المصالح الوطنية». بعبارة أخرى، هذه الثنائية البارزة في خطاب الـ ٦٠ من ناحية، وخطاب دافيد نورث من ناحية أخرى (والذي يؤيده أ.ياسين)، تحكم الاستقطاب بين ما هو مثالي وما هو واقعي وبين ما هو قيمي وما هو مصلحي، في حين أن طبائع الأمور تستلزم كسر هذه الثنائية والبحث في إشكالية العلاقة بين القيمي والمصلحي باعتبارها علاقة تفاعل وضمّ inclusive وليس علاقة استبعاد وتضاد exclusive.

ولهذا يمكنني القول أن منظومة سياسات ومصالح الولايات المتحدة التي تبدو منفصلة في نظر البعض عن منظومة القيم المعلنة، إنما هي في الواقع تعكس بدورها

منظومة قيم أخرى (أو مفاهيم محددة لنفس القيم المعلنة) مصدرها رؤية معرفية للعالم، محورها استبعادي استئصالي للآخر، وتجد مصادرها في تقاليد وتأويلات دينية للحضارة الغربية، ذات الجذور اليونانية –الرومانية- اليهودية المسيحية، فماذا إذن عن رؤية معرفية للعالم من المصادر الإسلامية، التأصيلية والفكرية، وماذا عن الممارسات في التاريخ الإسلامي على المستوى الرسمي وعلى المستوى الشعبي، ألا تمثل بدورها مصدرًا للتنظير المقارن، وليس الموازي للتنظير الغربي (الذي يراه البعض «عالميًا») حول نمط العلاقة بين القيم وبين السياسة، داخليًا وخارجيًا، يمكن أن نقيس عليها ونقارن بينها وبين التاريخ «الشعبي الأمريكي» بل والتاريخ الأوربي كله؟ ليس لنثبت أفضلية أو سوء جانب أو آخر، ولكن لأن المقارنة أساس منهاجي وضرورة لنصل إلى قواعد أو أنماط حول «العلاقة بين القيمي والسياسي»، تكسر الثنائية الاستقطابية السائدة حتى الآن. فهل أدلى أ.ياسين بدلوه في هذا المجال المعرفي المقارن ليعطي مدارس التاريخ الإسلامي والفكر الإسلامي حقها مثلما أعطى مدارس التاريخ الغربي والأمريكي؟ سؤال أختم به قراءتي لأنه يستدعي في منظومة واحدة قضايا معرفية ومنهاجية (التاريخ والدين والتنظير، والمقارنة بين خبرات حضارية) سعيًا لتحقيق فهم من رؤية أكثر كلية وتكاملية من الرؤى الجزئية الاختزالية السائدة.

ثالثًا: خاتمة في: ماذا بعد ٨ سنوات من نشر الكتاب؟

أجيب عن السؤال على مستويين: أحدهما شخصي والثاني عام.

ومفاد المستوى الشخصي: أن «التعارف المعرفي الفكري والنظري فيما بين النخب المثقفة والأكاديمية لا يتحقق بالاستماع إلى الخطابات الشفوية فقط ولكن يتطلب قراءة متعمقة ومتأنية للإنتاج المكتوب، ومن ثم فالفكر المكتوب هو منطلق أي حوار جاد. ولقد ساعدتني القراءة في فكر أ.ياسين، هذه المرة ولأغراض الندوة، على تأكيد ما سبق لي خلال قراءات سابقة. ولم تتح لي الفرصة لتسجيله كتابة، ولكن فتحت الفرصة أمام مزيد من التفاعل والتعاون معه.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن مناقشتي في هذه الدراسة للقضايا والأبعاد المنهاجية في

كتاب أ.ياسين، إنما يبرز محصلة مسار تفاعلي الشخصي مع أ.ياسين (عبر ما يزيد عن العقد (١٩٩٨-٢٠١٠) ابتداءً من مرحلة التواز عن بعد (كما تجسد في مؤتمر مناقشة مشروع العلاقات الدولية في الإسلام)، إلى مرحلة التفاعل، وصولا إلى مرحلة الحوار عن قرب ومن خلال خبرة إنسانية متبادلة تبحث عن القسمات المشتركة أكثر مما تركز على الاختلافات فقط بين توجه ليبرالي نقدي وبين توجه إسلامي حضاري. ومع اعترافي بأن أ.ياسين من جيل رائد مر بتحولات وخبرات معرفية وفكرية وسياسية ممتدة، فيظل للتفاعل بين خبرته وخبرة أجيال تالية له ضرورة مهمة سعيًا لبناء تيار رئيسي في الجماعة الوطنية المصرية من خلال حوارات جادة وعميقة وممتدة، نحن في أمس الحاجة إليها وبدرجة قد تفوق الحاجة إلى «الحوارات الحضارية» مع الغرب أو إلى «الحوار الحضاري العالمي».

المستوى الثاني من إجابتي هو مستوى عام مفاده الأبعاد الاستشرافية في ما قرأته من كتاب أ.السيد ياسين؛ إن كتاب الثورة الكونية كان سباحة في أشهر الصدمة الأولى لحدث ٩/١١ في محاولة لتسكينه في إطار التحولات العالمية بأنواعها المختلفة، وانعكاساته على العلاقة بين الإسلام والغرب، ومتطلبات دور المثقفين العرب والغربيين في مواجهة عواقب تداعيات هذا الحدث على «الحوارات» المأمولة، إلا أن هذا الكتاب يستكمل لقطة زمنية سابقة من التفاعلات سجلها كتاب «حوار الحضارات بين الغرب الكوني والشرق المتفرد، قدم تأصيلاً أكبر وأكثر عمقًا ووضوحًا عن رؤية السيد ياسين لفلسفة الحوار ودوافعها وأهدافها وأجندتها على النحو الذي يجسد رؤيته الليبرالية.

ثم جاء كتاب «الإمبراطورية الكونية: الصراع ضد الهيمنة الأمريكية» مسجلاً تفاعلات أ.ياسين وتداعيات ٩/١١ على السياسات الأمريكية العالمية وخاصة الحرب على الإرهاب.

وأخيرًا جمع كتاب «الثورة الكونية» خيوطًا عدة أرى أنها في حاجة لمتابعة معمقة، قد تكون وردت في أعمال تالية.

وتتلخص تعليقاتي على الأبعاد الاستشرافية فيما يلي:

من ناحية: ينضح كتاب أ.ياسين بموقف وطني من القضية الفلسطينية تم استدعائه، وبمفردات قوية صريحة، في أكثر من موضع أدان فيها الإرهاب الإسرائيلي متحالفًا مع الإرهاب الأمريكي ضد الشعب الفلسطيني وقضيته (انظر على سبيل المثال ص١٤٠). وتكتسب هذه المفردات مصداقيتها حتى الآن وكأنها تصف ما حدث ضد شعب غزة وما زال يحدث مرورًا بكل ما مرت به القضية الفلسطينية منذ الانتفاضة وحتى الآن.

من ناحية ثانية: قضية النقد الذاتي ودور المثقف النضالي الذي لابد وأن يمتد إلى تفعيل التغيير كما قدمها أ.ياسين تستدعي الآن ضرورة التفكير في حالة «الإحباط واليأس» التي يتسم بها المناخ المحيط بعمليات الإصلاح في مصر والعالم العربي والإسلامي، ليس لتفسيرها أو تشخيصها ولكن لبيان ضرورة، بل وكيفية، كسر هذه الحالة وتجاوزها بأفكار جديدة للحركة. وأعتقد أن مآل التيارات الإسلامية في المنطقة: نحو الاندماج أو مزيد من الصدام معها سعيًا لاستئصالها، يعد من أهم القضايا التي لابد وأن يتصدى لها فكر حقوق الإنسان والديمقراطية. وإذا كان أ.ياسين قد لمس في مواضع متفرقة هذا الأمر، مركزًا على نقد الدولة التسلطية العربية والحركات الإسلامية الراديكالية أو السلفية الدينية، إلا أن هناك خصوصية الشعوب ونظامها العام الذي يحتاج لاحترام ولكن يحتاج لتجديد أيضًا من ذاته ابتداء، ولعل السنوات السابقة قد شهدت الكثير من الجدالات في مصر والعالم العربي حول العلاقة بين الدين والمجتمع والسياسة تحتاج لمراجعة منصفة لدور الدين في المجال العام، وليس لاستبعاده كما تدعو بعض التيارات القبطية والعلمانية والليبرالية.

ومن ناحية ثالثة: هناك حاجة لإعادة قراءة التاريخ الإسلامي، وخاصة التاريخ من أسفل أو التاريخ الشعبي أو التاريخ الاجتماعي والثقافي، ومن منظور حضارته وليس منظور طبقي ماركسي أو منظور ليبرالي أو منظور قومي يحاكم كل منها هذا التاريخ بمعاييره ليسقط عليه مقولاته ويؤكد افتراضاته عن العلاقة بين الإسلام وكل أمر آخر..

ولكن هناك حاجة أولاً لوضع معايير تحدد منهاجية القراءة في التاريخ وفق معايير كل عصر وخصوصية كل حضارة انطلاقًا من إطارها المرجعي. ولعل البداية تكون مع

إعادة قراءة ما تم في هذا المجال بالفعل، سواء التاريخ السياسي أو التاريخ «الحضاري». ولعلي هنا أطلب من أ.ياسين إعادة قراءة الجزء السابع من مشروع العلاقات الدولية في الإسلام وكذلك الجزء الثاني عشر، كذلك أدعو أ.ياسين للاجتهاد حول مفهوم «الحضاري» الذائع الصيت الآن، والذي كان لـ أ.ياسين سبق استخدامه؛ حيث فاضت به صفحات الكتاب الذي قدمته قراءته.

ومن ناحية رابعة: هل ما زال أ.ياسين، بعد ثمان سنوات شهدت أزمات متكررة أصابت حالة «الحوار بين الغرب والإسلام»، هل ما زال أ.ياسين يؤكد أن لا عداء ذا أبعاد حضارية بين الإسلام والغرب، وأن الحوار الحضاري العالمي ما زال ضرورة من أجل العدالة والإنسانية؟ أم يجدر القول الآن أن الأبعاد القيمية في العلاقة بين العالم الإسلامي والغرب يتم توظيفها لخدمة الأبعاد المادية الإستراتيجية لمشروعات الهيمنة، ومن ثم فإن الحوار الحضاري «العالمي» أو بين الإسلام والغرب في حاجة لإعلان واضح عن شروط ضبطه وتفعيله حتى لا يتحول لساحة لفرض منظومة قيم استعلائية على أخرى تتعرض للإدانة والتشويه الدائمين بسبب «حفنة» خطفت الإسلام؟ وأتذكر هنا الموقف القوي الذي اتخذه أ.ياسين مع غيره من النخب المثقفة والأكاديمية «الليبرالية» حين أدان نمط دفاع الغرب عن حرية الرأي والتعبير (خلال أزمة الرسوم الدانمركية).

هذه مجرد نقاط أربعة ذات دلالات استشرافية أكتفي بها مثالاً على ما قدمه كتاب «الثورة الكونية الثالثة».

الحمد لله

الفهرس

***